١ـ دن ٣٠ قدر حكمة العين

٢١ـ دن ٩٧ قدر شرح حكمة العين لميرزاجان

T. C.
İSTANBUL
Fatih Kütüphanesi
٩٦٤
SAYI

٢٧٠

على ماهية الممكنات فلا يزول الاعتقاد به بزوال اعتقاد الخصوصيات
لان الاعتقاد باحد المتغايرين لا يجب ان يزول عند زوال
الاعتقاد بالآخر وفيه نظر لان الاعتقاد باحد المتغايرين
يجب ان يزول عند زوال الاعتقاد بالآخر اذا كان مختصا
بذلك الآخر بحسب اعتقاده وفي الحواشي القطبية توجيهه ان
يقال لا نم زوال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية لجواز
ان يكون بعض الموجودات قائما بذاته ويعتقد انه جوهر مثلا ثم
عند زوال اعتقاد الخصوصيات وهو الجوهرية في المثال لا يلزم
زوال اعتقاد الوجود المفروض اذ ليس مختصا بالجوهر فيزول
بزواله وفيه نظر لانه انما يصح سندا للمنع الشرطية لو كان مراد
المستدل من الخصوصيات مطلق الخصوصيات سواء كان مطابقة لما في نفس
الامر اولا واما لو كان المراد الخصوصيات التي في نفس الامر فلا يصلح
سندا وهو ظ والحق انه على التقدير الاول لا يصلح سندا ايضا
لان المعتقد ان اعتقد الخصوصية جوهرا فيكون الوجود جوهرا
مختصا بالجوهر بحسب اعتقاده فيزول اعتقاد وجود الجوهر بزوال
اعتقاد الجوهر ولا يخفى ان الوجوه النظرية لا ترد على التوجيه الذي
ذكرناه والذي يدل على ان المراد ما ذكرنا الا ما ذكر في الحواشي

فاتح کتبخانه سی

صاحب هذا الكتاب محمد امين يكن
ميراخور اول حضرت شهرياري در سنة
ستين ومائة والف

٣١٩٠

Süleymaniye U Kütüphanesi
Kısmı: Fatih
Yeni Kayıt No:
Eski Kayıt No: 3190

K3289

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله فاطر ذوات العقول النورية ومظهر اسرار خفيات
الربوبية المبدع بنوره المشرق محركات الاجرام العلوية المخترع بعلمه
الكامل سكنات الاجسام السفلية المحيي موات المواد بينابيع الصور
النوعية المنير لقوابل العلوم بمصابيح الفكر والروية و
والصلوة على المصطفين الكاملين بالنفوس القدسية
خصوصا على محمد المبعوث الى الاسود والاحمر من البرية
وعلى اله التابعين للايات والبينات الجلية
فان المولى العلامة افضل المتاخرين واكمل الباحثين شمس
الملة والدين محمد بن مباركشاه البخاري نور الله
مضجعه يقول قد التمس مني بعض خواني في الدين وشركائي
في طلب اليقين الذين لهم خوض في اقتناص المعارف

في الاقتناص المعارف الالهية واقتباس فضل ما بنا اليه القوة
البشرية ان اكتب على كتاب حكمة العين من مصنفات مولى العلامة فخر
افضل المتاخرين سلطان الناظرين قدوة المحققين شيخ الملة والدين
ابي بكر بن عمر الكاتبي القزويني طاب الله ثراه وجعل الجنة مثواه
شرحا يذلل من الالفاظ صعابها ويكشف عن وجوه المعاني التي فيه
نقابها مع اشتماله على الزيادات التي استفدتها من كتب القوم و
احتوائه على خلاصة افكار الاواخر ولباب حكمة الاوائل وتحقيقات
لما سنح لفكري الفاتر وذهني القاصر فكنت اسنا وبرجلي مقدما
رجلا ومؤخرا اخرى قائلا ما قاله الشافعي كيف الوصول
الى سعاد ودونها قلل الجبال ودونهن حتوف الرجل حافية
وما لي مركب والكف صفر والطريق مخوف الى ان كثر ذلك
الالتماس منهم فاسعفتهم بموجب ملتمسهم وشرعت في تحريره
على سبيل اختصار غير مفض الى اخلال وتطويل غير منته الى املال
وضممت فيه الحواشي التي كتبها المولى العلامة افضل المتاخرين سلطان
العلماء في العالمين قطب الحق والدين الشيرازي برد الله مضجعه
على هذا الكتاب باجمعها مشيرا اليها بقولي في الحواشي القطبية
كذا ليتميز كلامه طاب ثراه عن كلام غيره مبينا لاكثر الانظار التي

التي اشار اليها في مواضع غير متعددة تقولو وفي نظر واهل

بيان محمد في خلل ما يمكن من تلك الانظار التي تنبها حلها ببيان لا

من الله الهداية والعصمة ملتمسا ممن يجتني جواهر الحكمة ودرر الانصاف

لطبعه ان لا يبادر في انكار ابكار ما يقرع سمعه لعلة انه يمعن النظر في

ويجانب الاعتساف ثم يسلك مسلك الاستنكار او ينهج منهج الاعتراف

فاذ بالحق تعظيم مراتب الرجال لا بتقادم الازمنة والاجال اعلم

ان لطالب السالك الى الله تعالى اذا لاحظ بما له من صفات الجلال

وسمات الكمال فلا يخلو اما ان يلاحظ لذاته غير ملاحظ لاستجماعه

نعتها او يلاحظ كذلك مع ذلك فان كان الاول فلا يخلو اما ان لا

نسبته الى المخلوقات من كونه مبدعا ومكونا ومحدثا او يعتبر نسبته اليها

وكل واحد من الاعتبارين يبعث من الشوق الى استعظامه بالتسبيح

والتحميد والمؤلف افتتح بعد ذكر بسم الله الرحمن الرحيم تبركا

وتيمنا بقوله سبحانك اللهم يا واجب الوجود نظرا الى الاعتبار

الاول واردفه بقوله ويا مفيض الخير والجود نظرا الى اعتبار

الثاني وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك الاستكمال

بحسب القوة النظرية في مراتبها او بحسب القوة العملية فان كان الاول

فلا يخلو اما ان يكون النفس في تلك المرتبة كاملة بالقوة وهي هذا

هذا القسم مجمل قوله افض علينا انوار رحمتك ولان تلك القوة
تختلف بحسب الشدة والضعف فبدايتها كما يكون للطفل من قوة الكتابة
ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر
على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء والقوة المناسبة
للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا وللثانية عقلا بالملكة وللثالثة
عقلا بالفعل قال انوار بلفظ الجمع واما ان تكون كاملة بالفعل
فتكون المعقولات حاضرة بالفعل مشاهدة وتسمى مرتبة النفس هذه
عقلا مستفادا وهي عزيزة وعلى هذا القسم تحمل قوله ويسر لنا
الوصول الى كمال معرفتك فان قلت طلب تيسر الوصول الى معرفة
الشيء لا يناسب هذه المرتبة لان الطلب يكون للمفقود ولا فقدان
فنقول لا نم انه لا يناسبها فانه محمول على طلبها كما في المراتب السابقة
وان سلم فلا نسلم انها فقدت ههنا اذ عند ارباب الذوق و
الرياضة من الحكماء بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان احديهما
مرتبة عين اليقين وهي ان تصير النفس بحيث تشاهد المعقولات
في المفارق المفيض اياها كما هي فيه وثانيهما مرتبة حق اليقين
وهي ان تصير النفس بحيث تتصل بالمفارق اتصالا عقليا وتلاقي
ذاتها ذاته تلاقيا روحانيا فالمراد من الوصول الى كمال المعرفة

الوصول الى الحكمة بين المرتبتين ولما كانت هذه المرتبة مرتبة الا
الانبياء والصديقين عقب الكلام بذكر الصلوة والسلام على
افضلهم على ما قال وخصص نبيك محمدا واله بافضل صلواتك
اى رحماتك فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار
ومن المؤمنين دعاء واعظم تحياتك وان كان الثانى وهو
ان يكون الاستكمال بحسب القوة العملية فانما يكون ذلك بتزكية
الباطن بتخليته عن الملكات الردية وتحليته بالصفات المرضية وتهذيب
الظاهر باستعمال الشرائع الحقة والنواميس الالهية وعلى ذلك يحمل
قوله وهى لنا من الامور ما هو خير لنا وانما اخره عن الصلوة
على النبى لكونه مستفادا من شريعته فلعل اخوانى حماهم الله تعالى
وفقكم الله واياهم الاطلاع على حقائق الامور لما فرغوا من مباحث
الرسالة المسماة بالعين فى المنطق التى الفتها فى سابق الزمان
التمسوا منى ان اضيف اليها رسالة فى العلمين الاخرين اعنى الا
الالهى والطبيعى وكان خاطرى بل الخواطر كلها متشوشة
غير فارغة ولا مائلة الى تأليف كتاب وترتيب خطاب لاضطراب
ظهر فى الزمان الا انى لكثرة شفقتى عليهم اسعفتهم ملتمسهم

لملتمسهم واظفرتهم بموجب مقترحهم وشرعت فى تحرير رسالة
مشتملة على القواعد الكلية للعلمين المذكورين مع اشارات الى دقايق
وتنبيهات على حقايق خلت عنها الكتب المصنفة فى هذا الفن مرتبة على
قسمين الاول فى الالهى والثانى فى الطبيعى مستعينا بواهب الصور و
مفيض العقل والخيرات انه خير موفق ومعين ولما كان البحث فى هذا
المختصر مقصورا على بيان بعض اجزاء الحكمة رأيت ان اقدم معنى الحكمة
واجزائها على سبيل الاختصار فاقول وبالله التوفيق الحكمة استكمال
النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود فى نفسه وما عليه الواجب مما
ينبغى ان يعمل من الاعمال وبما لا ينبغى لتصير كاملة مضاهية للعالم
العقلى وتستعد بذلك للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة
البشرية وهى تنقسم بالقسمة الاولى الى قسمين لانها ان تعلقت
بالامور التى الينا ان نعلمها وليس الينا ان نعملها سميت حكمة نظرية
وان تعلقت بالامور التى الينا ان نعلمها ونعملها سميت حكمة عملية وكل
من الحكمتين تنحصر فى اقسام ثلثة اما النظرية فلانها لا يتعلق
باعمالنا اما ان لا يكون مخالطة المادة شرطا لوجوده او يكون
وح اما ان يكون تلك المخالطة شرطا لتعقله او يكون والاول

فيه بحث اذ ربما لا يكون مخالطة المادة شرطا له اصلا هو العلم الالهي بل العلم الباحث عنه هو الالهي . قاضي زاده ان كان العلم عبارة عن المسائل او باسم ما يتعلق باشرف اجزائه ان كان عبارة عن التصديقات بها او باسم ما يحصل ما يتعلق باشرف اجزائه ان كان عبارة عن الملكة الحاصلة من تلك التصديقات . مي الدين . اما لان موضوع بعض مسائله كالاله والعقول اشرف الاشياء واعلاها واما لسبب ان موضوعه اعلى من موضوع الطبيعي والرياضي لانه غير محتاج الى المادة اصلا بخلافهما لان موضوع الرياضي يفتقر اليها في الخارج والطبيعي مطلقا واما لغيرهما من الوجوه المفصلة كونه فيه براهين مسائله مثلا . نصر الله

هو ما لا يكون مخالط المادة شرطا لوجوده وتعقله هو العلم
الالهي تسمية للشي باسم اشرف اجزائه وهو العلم الاعلى والثاني
وهو ان يكون المخالط شرطا لوجوده لا تعقله هو الرياضي وهو
العلم الاوسط والثالث هو ان يكون المخالط شرطا لوجوده
وتعقله وهو العلم الطبيعي وهو العلم الاسفل واما العملية
فلان ما يتعلق باعمال الناس ان كان علما بالتدبير الذي يختص
بالشخص الواحد فهو علم الاخلاق والا فهو علم تدبير المنزل ان
كان علما بما لا يتم الا باجتماع منزلي وعلم السياسة
ان كان علما بما لا يتم الا باجتماع مدني ومبادي هذه الثلثة من جهة
الشريعة الالهية وفائدة الحكمة الخلقية ان يعلم الفضائل وكيفية
اقتنائها لتزكية النفس المطمئنة وان يعلم الرذائل وكيفية توقيها
ليتطهر عنها النفس وفائدة المنزلية ان يعلم كيفية المشاركة التي ينبغي
ان يكون بين اهل منزل واحد لينتظم بها المصلحة المنزلية التي يتم
بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك ومملوك و
فائدة المدنية ان يعلم كيفية المشاركة التي تقع بين اشخاص الناس
ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان والمدنية
قد قسمت الى قسمين الى ما يتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة

ولقائل ان يقول الاول ايضا بالنسبة الى المعلومات لان قوله اما ان يفتقر في تحققه الى المادة بشرطا له صفة المعلومات ويمكن ان يقال جعل الاول باعتبار نفس العلم لان المعتبر فيه مجاز بات نفس التصديقات التي وقعت تلك المجاز بات في الخارج والمعتبر في الثاني الذات التي وقعت موضوعة لتلك القضايا

السياسة والحاصل ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس
ولهذا جعل بعضهم اقسام الحكمة العملية اربعة ولتشكك بما فيه
المدخلها ثلثة اقسام الدخول قسمين منها تحت قسم واحد ومنهم
جعل اقسام النظرية ايضا اربعة تحت انقسام المعلومات فان المعلوم
اما ان يفتقر الى مقارنة المادة الجسمية في الوجود العيني والا والاول
ان لم يجرد عنها في الذهن فهو الطبيعي والا فهو الرياضي والثاني
ان لم يقارنها البتة كذات الحق والعقول والنفوس فهو الالهي والا
فهو العلم الكلي والفلسفة الاولى كالعلم بالوحدة والكثرة والعلية
والمعلولية وامثالها مما يعرض للمجردات تارة وللاجسام اخرى
ولكن بالعرض لا بالذات اذ لو افتقرت بالذات الى المادة الجسمية
لما انفكت عنها ولما وصفت المجردات بها ولا منافاة بين القسمين كما عرفت
فهذه جملة اقسام الحكمة من استكمل نفسه بها فقد اوتي خيرا كثيرا
والمص انما يبحث في هذا الكتاب من قسمي الحكمة النظرية اعني الالهي
والطبيعي على تقديم الالهي على الطبيعي على ما قال القسم الاول
في الالهي والثاني في الطبيعي وانما قدمه لكون المبحوث عنه فيه ارفع
واقدم في نفس الامر ولم يبحث عن الرياضي لانه ينتفع الصنعة
لما قال صاحب المباحث والمصارع ان اكثره مبني على الامور الموهومة

بحوث الاعتبارات الذهنية والمهم هو البحث عن الاعيان الموجودات

قيل ولهذا لم يبالغ الرائض في العلم الرياضي كما بالغ في الالهي و

والطبيعي وفيه مقالات ثلث المقالة الاولى في الامور العامة التي لا تختص

بالجوهر والمادي ويقابلها وفيه مباحث البحث الاول في الوجود

والعدم تصور الوجود بديهي والوجود جزء من تصوره جزء المتصور

بالبداهة بديهي اذ لو لم يكن بديهيا لتوقف على الفكر وما يتوقف

عليه الجزء يتوقف عليه الكل لتوقفه على جزئه فلم يكن بديهيا هف

وانما قيد المعلوم بالبداهة بالتصور لان جزء المصدق به بالبداهة

لا يجب ان يكون بديهيا فالوجود بديهي وفيه نظر لانه ان اريد بعوم

تصور وجودي بديهي ان تصور وجوده الخاص بديهي فهو مم

لكونه عين المتنازع فيه او مستلزما له وعلى تقدير صحته لا يكون الوجود

المطلق جزءا منه لان المقول بالتشكيك على الشيء لا يكون جزءا له بل

يكون خارجا عنه كما سيجيء وان اراد ان العلم بحصول الوجود له

بديهي فمسلم لكن لا يلزم من كون العلم بحصول شيء بديهيا ان يكون

العلم بحقيقة ذلك الشيء بديهيا بل اللازم ان يكون ذلك الشيء

بوجه ما غير هو اي الوجود الذي هو متصور بالبداهة مشترك

اي بالاشتراك المعنوي اي اطلاق الوجود على الموجودات

المنقول عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين
الوجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور على انه مفهوم واحد مشترك بين الوجودات الا عند المتكلمين حقيقة واحدة مختلفة
بالعوارض والاضافات حتما وجود الواجب هو كونه في الاعيان على ما يعقل من الانسان فانما الاختلاف
فالوجود معنى زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة
في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي عن مفهوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية
بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية الا انسا نجا له ماهية الحيوان الناطق

الوجود ان لو كان بمعنى واحد وكلاهما وانه لم يكن مشتركا بالاشتراك المعنوي
على ما ذهب اليه الحكماء والمحققون من المتكلمين بل باللفظي
على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري لم يلزم من زوال اعتقاد الوجود بزوال
اعتقاد الخصوصيات سواء كان زوال اعتقاد الخصوصيات باعتقاد
خصوصية اخرى او بغيره وذلك لانه اذا لم يكن مشتركا معنى بل
لفظا فلا يخ اما ان يكون وجود كل شيء عين ماهيته او يكون زائدا
عليها لكن يكون مفهوم الوجود لكل ماهية مغايرا لمفهوم وجود
ماهية اخرى وايا ما كان يلزم زوال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد
الخصوصيات اما اذا كان الوجود عين الماهية فلضرورة زوال
اعتقاد وجود الشيء جوهرا او باعتقاد كونه عرضا واما اذا
كان زائدا عليها مختصا بها فلانه اذا زال الاعتقاد بالمختص
به يلزم زوال الاعتقاد بالمختص والا لم يكن مختصا هف
ولقائل ان يقول على تقدير ان يكون الوجود مشتركا بالاشتراك
اللفظي يحتمل ان يكون الوجود عينا في الواجب وزائدا في الممكنات
وبالعكس فلا بد من ابطال جميع الاحتمالات وعلى هذا التقدير
حتى يلزم ان يكون الوجود مفهوما واحدا والقائلون به
قائلون بان الوجود عين في الواجب وزائد في الممكنات فكيف

يمكنهم ان يستدلوا على بطلان ذلك وليبطل انحصار الشي

في الموجود والمعدوم ضرورة ان الواقع في مقابلة المعدوم

هي في قولنا الشي اما ان يكون موجودا او معدوما وجود

خاص اي على تقدير ان لا يكون الوجود مشتركا معنويا وذلك

لونه بالحقيقة كقولنا الشي اما ان يكون سوادا او معدوما ان

قلنا ان وجود السواد عين كونه سوادا وكقولنا الشي اما ان يكون

موجودا بوجود خاص او معدوما ان قلنا ان وجود السواد

زائد على ماهيته ومخالف لوجود غيره ولما صح انقسامه الى

الواجب والممكن لان ما لا يكون مشتركا بين الشيئين لا يصح

تقسيمه اليهما ولهذا لا يصح ان يقال الانسان اما هندي او حجر

لا يقال لا نسلم ان ما لا يكون مشتركا بين شيئين معنويا لا ينقسم

اليهما لانقسام العين الى المعلوم وماءة مع انه ليس مشتركا معنويا

لان المنقسم الى المعلوم وماءة هو المسمى بالعين وهو مشترك

معنوي والتوالي باطلة اما الاول فلانا اذا اعتقدنا

ان الممكن الموجود له سبب ممكن الوجود جزمنا بوجود ذلك

السبب ثم اذا اعتقدنا ان ذلك السبب واجب الوجود زال

اعتقاد كونه ممكن الوجود ولا يزول اعتقاد وجوده اي وجود

عط وجوابه ان كلام المص ان ذلك السبب يحمل عليه انه ممكن ويحمل عليه ايضا انه موجود ولا يلاحظ العقل في هذا الحمل تقييد الوجود بكونه وجود سبب ممكن بل يلاحظ معنى الوجود بدون هذا القيد كما اذا قيل زيد ضارب فيستفاد الحمل هنا الذي هو الضرب المقيد بكونه ضرب زيد بل انما الملاحظ هو الضرب من غير تقييد بما ذكر ثم ان الاعتقاد الاول المتعلق بخصوصية الماهية يزول باعتقاد كونه واجبا بخلاف الاعتقاد الثاني الذي المحمول فيه الوجود فالذي لم يزل هو الاعتقاد بالوجود المحمول على ذلك السبب المتصف بالامكان لا اعتقاد الوجود المقيد بكونه وجود ذلك السبب المتصف بالامكان ولا وجود مطلق السبب حتى يرد ما ذكره سند

عط وجود السبب ولقائل ان يقول ان اراد انه لا يزول الاعتقاد
بوجود السبب المتصف بالامكان على التقدير المذكور فهو ممنوع
ثم وان اراد انه لا يزول الاعتقاد بوجود السبب مطلقا فهو مسلم
لكن لا يفيده لان الخصوصية هو السبب الخاص المتصف بالامكان
لا مطلق السبب الواقع فيه واما الاخير فظاهر لصحة انحصار الشيء
الموجود في المعدوم وصحة انقسام الوجود الى الواجب والممكن والشرطية
الاولى ممنوعة لاحتمال ان يكون الوجود مشتركا معنويا ويجوز
قيام بعض افراده بنفسه وهو الوجود الواجب فلو يحصل زوال
اعتقاده بزوال الخصوصيات اما على الاول فلان الاعتقاد باحد
لم يجب ان يزول عند زوال الاعتقاد بالآخر واما على الثاني فلانه
لا خصوصية له حتى يزول الاعتقاد له عند زوال الاعتقاد بتلك
الخصوصية وتوجيهه ان يقال لا نسلم انه لو لم يكن الوجود مشتركا
معنويا لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيات لان الوجود
المعتقد ان كان هو الوجود الواجبي فيحتمل ان لا يكون الوجود مشتركا
معنويا ويكون الوجود الواجبي قائما بنفسه لا خصوصية له فالاعتقاد
به لا يزول بزوال اعتقاد شيء من الخصوصيات لبرائته عنها وان كان هو
الوجود الممكن فيحتمل ان لا يكون مشتركا معنويا ويكون زائدا

قوله لان المقابل للعدم كل ماهية اه اقول اراد ان لكل ماهية عدم خاص بها فهو عبارة عن رفع وجود تلك الماهية والمخصص انما هو عارضه ضرورة واجاب عنه العلامة القوشجي بما تفصيله هو انا نفهم من العدم معنى بينا في ساير الوجودات حتى لو قيل زيد معدوم تكذيبه موجود بوجود غيره لكان كلاما مشتملا على التناقض والتنافي في حمل الاسناد لا انا نجد بحص اعقليا بين الوجود وبين العدم الذي يناقض ساير الوجود وهو يبطل على تقدير اشتراكه تعدد الوجود وان كان اتحادا خوند الحصر مقصود في المقام مولانا قاضي زاده

في الحواشي انه لو قال لاحتمال قيام بعض افراده الى آخره لاغناه عن قوله
ان يكون الى قوله ويجوز على تقدير كون المراد ما في الحواشي فيكون
ذكره لغوا فاعلم ذلك وكذا الثانية اي وكذا الشرطية الثانية ممنوعة
لان المقابل للعدم كل ماهية هو وجودها الخاص بها واذا كان كذا
فقولك الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما بمنزلة قولك
السواد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما ان كان
الشيء اشارة الى ماهية معينة كالسواد مثلا او بمنزلة قولك الشيء
اما ان يكون موجودا باحد الوجودات المتخالفة في الماهية او معدوما
ان لم يكن اشارة الى ماهية معينة بل كان مطلقا وانحصار
مورد القسمة في القسمين في كل من المثالين واضح لاستحالة
ان لا يكون موجودا بوجوده الخاص ولا يكون معدوما وان لا يكون
موجودا باحد الوجودات المتخالفة في الماهية ولا يكون معدوما
وهو ظ وما ذكروه لبطلان التالي الاولى وفي بعض النسخ
تالي الاولى اي تالي الشرطية الاولى فضعيف لجواز ان يكون الا
الاشتراك لفظيا وعلى هذا لا يزول اعتقاد الوجود عند
زوال اعتقاد الخصوصية وتوجيهه على ما في الحواشي القطبية
ان يقال لا نم انه لا يزول اعتقاد وجوده ان عنيت به الوجود

الذي كان ذلك السبب موجودا به سواء كان عين ماهيته
او زائدا عليها وسلم ان عنيت به ما يطلق عليه لفظ الوجود
بالاشتراك اللفظي وكنه لا نسلم منع نفي ما ادعيت نفيه وهو
بطلان التالي لان اللازم زوال اعتقاد الوجود الذي كان
السبب موجودا به فالمنفي غير لازم واللازم غير منفي ولو جعل المنفي
هو اللازم منعت الشرطية وهذا الترديد الذي ذكرنا
في نفي التالي يمكن ايراده على الملازمة بان يستفسر عن التالي
ويمنع الملازمة على احد التقديرين ونفي التالي على الآخر
بل هو اصوب ايراده عليها اقول وذلك بان يقال
اي شيء تعني باعتقاد الوجود في قولك لزال الاعتقاد
الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية ان عنيت به اعتقاد
الوجود بحسب المعنى فالملازمة حقيقة لكن نفي التالي
ممنوع فان الذي لا يزول فيما ذكرت في بيان نفي التالي
هو اعتقاد الوجود بحسب اللفظ وان عنيت به اعتقاد
الوجود بحسب اللفظ فالملازمة ممنوعة اذ على
تقدير ان يكون الوجود مشتركا لفظيا يجوز اطلاق
لفظ الوجود على اية خصوصية كانت حادثة او زائلة

او زائلة لكن في كل منها بمعنى آخر كلي كالعين فاعلم ان ذلك
قادح مع وضوحه دقيق وعلم منه اي مما ذكرنا في ضعف بطلان تالي
الشرطية الاولى ضعف بطلان تالي الشرطية الثالثة وهو قوله
لما صح انقسامه الى الواجب والممكن بان يقال يجوز ان يكون صحة
تقسيم الوجود الى الواجب والممكن لكونه مشتركا بالاشتراك
اللفظي وتوجيهه ان يقال ان عنيت بعدم الانقسام في قولك
لو لم يكن مشتركا معنويا لما صح انقسامه الى الواجب والممكن عدم
الانقسام بحسب المعنى فالشرطية مسلمة لكن نفي التالي ممنوع لان
الوجود انما ينقسم اليهما بحسب المعنى لو كان مشتركا معنويا
بينهما وهل النزاع الا فيه وان عنيت به عدم الانقسام بحسب اللفظ
فالشرطية ممنوعة لان عند القائل باطلاق لفظ الوجود عليهما
بالاشتراك اللفظي يجوز انقسامه اليهما على معنى انه يصح ان
يطلق عليهما الكون في كل واحد منهما بمعنى آخر كالعين والجون
اللفظية توجيه آخر ان يقال لا نم صحة انقسام الوجود الى الواجب
والممكن ان اردت بالوجود الوجود الذي ليس مشتركا لفظا
ولا معنى وسلم ان اردت به الوجود الذي ليس مشتركا معنى لفظيا
ولكن لا يلزم منه نفي ما ادعيت نفيه لان اللازم عدم صحة انقسا

الوجود الذي لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى فاللازم عين
منفي والمنفي غير لازم وفيه نظر فالأولى أن يقال إن أريد بالوجود
الذي صح انقسامه الى الواجب والممكن ما صدق عليه الوجود فالملازمة
ممنوعة وان أريد غيره تنفيه الثاني ثم أقول وجه النظر هو
ان اللازم عدم صحة انقسام الوجود الذي لا يكون مشتركا
معنى لا ما لا يكون مشتركا لا معنى ولا لفظا على ما يظهر بالتأمل
واما وجه الأولى فحاصله ما ذكرناه في توجيه كلام المص

قال وقيل يقال الوجود أي الخارجي عبارة عن كون الشيء في
الأعيان اذ الوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الأذهان
والوجود المطلق هو مطلق الكون وفي الحواشي القطبية

هذا التعريف ينافي كونه بديهيا وفيه نظر ولا شك ان الموجودات
بأسرها مشتركة في هذا المعنى أي في كون الشيء في الأعيان

أقول فعلى هذا يشكل أن الموجودات بأسرها مشتركة في الكون في الأعيان
لكن لم قلتم إن اطلاق الكون في الأعيان عليها بمعنى واحد
لم لا يجوز أن يكون اشتراكه كاشتراك مفهوم العين فيها
لا بد له من دليل وهو أي الوجود المطلق خارجيا كان أو ذهنيا
على ما في الحواشي القطبية وفيه نظر لأنه ليس نفس الماهية الممكنة

الممكنة خلافا لابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري
اذ عندهما ان وجود كل شي هو حقيقته ولا داخل فيها
والا لكان تعقل كل ماهية ممكنة هو عين تعقل وجوده وذلك
على تقدير ان يكون الوجود نفس الماهية الممكنة او مستلزما
لتعقلها وذلك على تقدير ان يكون داخلا فيها لاستلزام
تعقل الكل تعقل الجزء والتالي باطل لانا قد نعقل المثلث
مع الشك في وجوده اي الخارجي والذهني لا يقال هذا
لا يتاتي في الوجود الذهني لامتناع تصور المثلث مع
الذهول عن تصوره لانا نقول لا نم ذلك فانه لا يلزم من
العلم بالشي العلم بالعلم به ولقائل ان يقول ان اراد
ان الوجود ليس نفس شي من الماهيات الممكنة ولا داخلا
في شي منها فنقيضه ان الوجود نفس بعضها او جزء بعضها
ولا يلزم من ذلك ان يكون تعقل كل ماهية ممكنة هو عين
تعقل وجوده او مستلزما لتعقله بل اللازم ان تعقل
بعضها هو عين تعقل وجوده او مستلزم له فلا يتم
وان اراد انه ليس نفس بعضها ولا داخلا فيها فذلك على
تقدير صحته لا يثبت مذهب الحكماء وهو ان الوجود

زائد على جميع الماهيات الممكنة وفي الحواشي القطبية
وفيه نظر لانه انما يتم لو قال انا نتعقله مع عدم تعقل وجوده
وهو ثم قال الاولى ان يقال نحمل المثلث على المتصور دون
الوجود فهو غيره لكن هذا يدل على ان الوجود ليس نفس
المثلث ولا يدل على انه ليس جزءه لانه انما يدل عليه ان
لو كان كل جزء محمولا والواقع خلافه واقول وفيه نظر
لان حمل المثلث على المتصور دون الوجود يدل على انه
لغيره في الذهن دون الخارج والنزاع فيه ولما كان في
الوجود ليس لماهية الممكنة ولا داخلا فيها والا لما كان ضمه
اليها اي ضم الوجود الى الماهية مانعا من صدق ما هو
صادق عليها وفي الحواشي القطبية وفيه لان هذا انما يصح
ان لو صدق قولنا كل ما صدق على امر صدق عليه اذا اخذ
مع نفسه او مع جزئه وهو ممنوع والمستند ظاهر والثاني
باطل لان السواد يصدق عليه انه قابل للوجود والعدم
والسواد مع الوجود لا يصدق عليه ذلك وفيه نظر لانه
ان اراد ان نفس السواد الذي ضم اليه الوجود لا يصدق
عليه ذلك فهو ممنوع فانه قابل للوجود المضموم اليه وللمعدوم

11

والمعدوم ايضا والا خرج بضم الوجود اليه من الامكان الذاتي
الى الوجوب الذاتي فساده ظ وان اراد ان المجموع من السواد والوجود
المضموم اليه لا يصدق عليه ذلك فمسلم لكن لا نم ان المجموع ما هو
على ما مر من ان ذلك غير لازم والاولى ان يستفسر الثاني ويمنع في
الشرطية على احد التقديرين وفي الثاني على الاخر وذلك بان يقال
اي شئ اردتم بعدم المنع انه لو اردتم انه يجب ان يصدق على نفس السواد
عند ضم الوجود اليها ما يصدق عليها قبل ضمه اليها فمسلم لكن
لا نم ان اللازم منتف وان اردتم انه يجب ان يصدق على الماهية
المضموم اليها الوجود اي على المجموع ما يصدق على نفس تلك الماهية
قبل الضم فممنوع والمستند لا يتعلق بما ذكرنا ان الشروع الاول والسوال منه
منتف لان الماهية قبل ضم الوجود اليها يصدق عليها انها مستعدة
للوجود والعدم والماهية عند ضم الوجود اليها لا يصدق على نفسها انها
مستعدة للوجود والعدم لان استعدادها للوجود يقتضي ضم العدم
اليها في القدر خلاف وانا لا نم ان الماهية قبل ضم الوجود اليها
يصدق عليها انها مستعدة للوجود والعدم لان استعدادها
للوجود يقتضي كونها معدومة واستعدادها للعدم يقتضي كونها
موجودة فلو كانت مستعدة للوجود والعدم معا لكانت موجودة

وبعدم معنى هذا خلف ولانه لو كان داخلا فيها اي في الماهيات

الممكنة بل في الموجودات باسرها على ما دل عليه قوله بعد ذلك بسطر

وكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل مقوم لكان اعم الذاتيات

اذ لا اذا في اعم من المشترك بينها على ان الوجود مفهوم مشترك بين الـ

الموجودات فكان جنسا فامتياز الانواع الداخلة فيه بعضها عن بعض

بفصول موجودة لاستحالة تقوم النوع الموجود بالامر العدمي

الانواع بفصول اخر لعروض الجنسية في طبيعة الفصول

الموجودة لاستحالة تقوم الموجود بالمعدوم وهكذا الى غير النهاية

فيلزم تركب الماهية من امور غير متناهية مترتبة في الحواشي القطرية

وفيه نظر لانه ان اراد بالفصول الموجودة ما يكون الوجود داخلا

فيها فهو ممنوع وان اراد بها ما يصدق عليها انها موجودة فهو مسلم

لكن لا نم احتياجها الى فصول اخر لتميزها عن الانواع لجواز ان لا

يحتاج اليها ولزم من صدق الوجود عليها دخول الوجود فيها

فهو ممنوع لانا نقول هذا اذا كان المدعى انه ليس جزءا لبعضها لا نم هذا

الدليل انما يشمل ان الوجود مشترك وانت على تقدير ان يكون المدعى

ان الوجود ليس جزءا لجميع الماهيات الممكنة يحتمل ان يكون وصف

نقيضه ان يكون الوجود جزءا لماهية ممكنة فقط وعلى هذا ان لا يكون

١٧

فيه انه على تقدير ان يكون اعم الذاتيات الخ لا بد وان يكون جنسا فانهم ذكروا من المنصفين فيعترض انه ... او يقال

ان يقال على هذا التقدير لا يلزم اشتراك الوجود وفرض كونه داخلا لزم ان يكون جنسا لان جزء الماهية منحصر في الجنس

والفصل كما بين في موضعه فلو لم يكن جنسا لكان فصلا والفصل يجب ان يميز الماهية اما في جنس او في وجود و

والثاني لا يتحقق ههنا اذ يلزم ان يكون الشيء مميزا ومميزا في بعض الشيء وهو ظاهر الفساد وكذا الاول لانه لو كان ذا

ذاتيا لكان اعم الذاتيات لشموله جميع الممكنات واعم الذاتيات لا يمكن ان يميز الشيء في جنس اذ لا ذاتي فوقه

لا يكون جنسا لان الجنس يجب ان يكون ذاتيا للمتجانسين وفي

لو كان المدعى انه ليس جزءا لبعضها لم تم هذا الدليل انما يشمل ان

الوجود مشترك نظرا لانه على تقدير ان يكون الوجود مشتركا لا يلزم

ان يكون جنسا وانما يلزم لو كان تمام المشترك بينهما وهو ممنوع و

يمكن الجواب عنه بان الاشتراك بين الماهيات المخالفة اذا كان

في ذاتي فلو كان جنسا ام لا كان الامتياز ايضا بالذاتي فيلزم

الجزء المميز فالواجب ان يكون موجودا فيمتاز الوجود داخلا في

وثبتي ولكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل مقوم وفي الحواشي

القطرية لاشتراك الوجود بينهما وفيه نظر لان المشترك بين

الشيئين قد يكون ذاتيا لاحدهما عرضيا للآخر فيكون الواجب

مركبا وانه محال وايضا فيه ذلك لا نم لجواز ان يكون امتياز

الواجب لذاته عن سائر الموجودات الممكنة التي الوجود داخل فيها

بامر عدمي عارض له وهو ان ذلك الوجود غير عارض لشيء من

الماهيات وفيه نظر لان الامر العدمي العارض له تعالى الذي يميزه عن

الممكن عدم دخول الوجود في ماهيته تعالى وايضا فيه انما يكون الوجود

واما عدم عروض الوجود لشيء من الماهيات الممكنة فهو لم عرضي

مميز للممكنات عن الواجب فهو غير عارض له تعالى والصواب ان يقال

من ذلك الوجود غير داخل في ماهيته تعالى والضد فيها انما يكون
الواجب محتاجا الى فصل مقوم لو كان اشتراك الواجب والممكن
في الوجود اشتراك نوعين في جنس وهو ممنوع لجواز كون الوجود مقولا
بالتشكيك ولا شيء من الجزء كذلك وفيه نظر لان الكلام في الوجود
الخاص لا المطلق وهو غير مقول عليهما بالتشكيك ثم اقول
لو جعل مرجع الضمير في قوله ولانه لو كان داخلا فيها الموجودات
باسرها لا الماهية الممكنة لم يتوجه عليه ذلك وليس في ذلك
محذور بل يندفع محذور ورد على الوجه حمله على انا نقول على تقدير
كون الضمير راجعا الى الماهية الممكنة يمكن توجيه كلامه بما لا يتوجه
فساده بتلك الظهور وهو انه يقال على تقدير ان يكون الوجود
داخلا في الماهيات الممكنة لا يجوز ان يكون اقتضاء طبيعته من حيث
هي هي للدخول والا لما كان داخلا فيه او اقتضاءها
الخروج فاينما وجد وجد خارجا فيكون داخلا في الواجب
وكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل مقوم لان الاشتراك
الذاتي يستدعي الامتياز الذاتي هذا ما يمكن ان يتكلف
فيه ولا يخفى بعده عن ... ظاهرا وهو اي الوجود لكن لا المطلق
المقول بالتشكيك لعدم صحته بل الوجود الخاص الذي هو

هو معروضه في الذهن نفس حقيقة واجب الوجود خلافا للجمهور
للمعتزلة والجمهور من الاشاعرة والا لكان داخلا فيها او
خارجا عنها والاول يستدعي التركيب والثاني كونه ممكنا
لافتقاره الى الماهية وكل ممكن لا بد له من علة فاعلية فعلته ان
كانت تلك الماهية لزم تقدمها عليه بالوجود لوجوب تقدم العلة
على المعلول بالوجود فيكون الماهية موجودة مرتين مرة
بالوجود السابقة والاخرى بالوجود اللاحقة وهو محال وان
كانت غيرها لزم افتقار واجب الوجود في وجوده الى سبب
منفصل وما كان كذلك اي مفتقرا في وجوده الى سبب منفصل
لا يكون واجبا لذاته وهو خلف ولئن سلم وجوب تقدمها بالوجود
بالوجود لجواز ان يكون الماهية من حيث هي علة له من غير
اعتبار وجودها او عدمها كما في القابل وتوجيهه انها
لا نم انه علته ان كانت تلك الماهية لزم تقدمها عليه بالوجود
وقوله لوجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود قلنا لا نم و
المستند ان الماهيات الممكنة علة لقابلية لوجودها مع انها
ليست متقدمة بالوجود عليها فظهر ان ذلك نقض تفصيلي
لا قياسي فهي كما نعم نقضهم فنقول العلم بما ذكرنا

من المقدمة وهي تقديم العلة المفيدة لها الوجود بالوجود ضروري
لان المفيد للوجود لا بد ان يكون له وجود فيفيد غيره الوجود
وفيه نظر لانا لا نسلم مطلقا ان المفيد للوجود اي الذي لا يكون وجوده
من ذاته بل من غيره يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود وما الماهية
التي يكون وجودها من ذاتها فيجوز كونها ملزومة للوجود فلم لا يجوز
ان يكون لا يتقدم على الوجود بالوجود لا يقال لو كانت تلك
الماهية علة وقابلة للوجود فلم يكن شيء واحد فاعلا له لامتناع كون
الواحد شيئا البسيط قابلا وفاعلا لشيء واحد معا لان استحالة
ذلك ممنوع كما سيجيء بعد بخلاف القابل اي للوجود لقوله فانه
مستفيد للوجود والمستفيد للوجود يمتنع ان يكون موجودا
لامتناع تحصيل الحاصل واذا كان العلم بما ذكرناه من المقدمة ضروريا
فمنعها لا يستحق الجواب لا يقال على سبيل المعارضة الوجود
من حيث هو وجود يقتضي اللاتجرد عما هو العروض والا لكان
مقتضيا للتجرد اي لعدم العروض او غير مقتض لشيء منهما والاول
اي اقتضاء التجرد يقتضي ان يكون وجود الممكنات مجردا اي غير عارض
وعندكم وجود الممكنات غير مجرد هذا خلف والثاني اي عدم
اقتضائه شيئا منهما افتقارا اي يقتضي افتقار الواجب الوجود

14

الوجود في تجرده اي في عدم عروض وجوده الى سبب منفصل وفي
للحواشي القطبية وفيه نظر لجواز ان يكون هو كونه وجود الواجب
اولا ولا يعترض عليه بان كونه وجود الواجب امرا اضافيا يتحقق في
العقل فقط فلا يجوز ان يكون علة للتجرد في الخارج لان المراد ان
التجرد صفة من صفات وجوده تعالى في العقل فاتصاف الموصوف
بصفة بما يجوز كونه ذلك الموصوف لا لامر مغاير وهو كلام حق
واذا كان الوجود من حيث هو وجود يقتضي اللاتجرد يكون وجود
الواجب غير مجرد وهو باطل ولان وجوده معقول لان الوجود
بديهي التصور وحقيقته غير معقولة وفاقا فوجوده غير حقيقته
لان ما هو معقول لغير ما هو غير معقول واذا كان وجوده مغايرا
لحقيقته كان زائدا عليها لامتناع دخوله في حقيقته ولان وجوده
لو كان عين حقيقته لما كان اي فوجوده واجبا لان الوجوب
اضافي لا يمكن تعقله الا بين امرين واذا كان كذلك استحال العروض
لوجود الواجب على تقدير كونه عين حقيقته اذ ليس هناك شيئان سوى
الوجود والثاني باطل لانا نختار الاول بان التجرد اي عدم العروض
امر عدمي فلا يفتقر الى سبب في تحققه تعالى لم لا يجوز ان يكون
ان لا يكون الوجود من حيث هو مقتضيا لشيء منهما ويكون ذلك

شيئا منهما لبعض الافراد يقتضي التجرد وبعضها اللاتجرد ولا تجرد
فيه نظر لجواز كونه عارضا او اقتضاء المعروض ما لا يقتضيه العارض

يقتضي افتقار واجب الوجود في تجرد وجوده الى منفصل وثانيا
لانه وانما يلزم ذلك لو كان التجرد وجوديا وليس كذلك و
لو انتفى القطبية وفيه نظر لانه ممكن فلا بد له من سبب اقول ولا يعترض
عليه بانا لا نسلم ان كل ممكن لا بد له من سبب بل الممكن الموجود لا بد له
من سبب والممكن العدمي انما لا بد له من سبب وهو عدم سبب وجوده فان
عدم العلة علة لعدم المعلول ولانا لا نعقل المفهوم تجرد وجوده
واجب عند الخصم لا انه ممكن لان اتصافه تعالى بهذا المفهوم واجب
ولانا نمنع ان يكون الممكن في نفسه واجب الحصول عنه وعن الثاني
بانا لا نسلم ان وجوده معقول بل المعقول الوجود من حيث هو هو
الذي هو لازم لوجوده الخاص الذي هو عين حقيقته وتعقل
اللازم لا يقتضي تعقل الملزوم بالحقيقة وعن الثالث بانا لا نسلم
عروض الوجود له بل الوجود عين ماهيته كما سيجيء وفيه
نظر لانه فسر الوجوب باستحقاقه التي الوجود فهو على ما فسره امر
اضافي فكيف يتصور ان يكون عين ماهيته واما الدليل الذي يدل
على ان الوجود عين ماهيته فهو مجهول كما سيجيء اعلم ان اللفظ
الواحد قد يقع بمعنى واحد على اشياء مختلفة بالتشكيك اي بالاختلاف
الاختلاف واما بالتقديم والتاخر كوقوع لفظ المتصل على

على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها
كوقوع لفظ الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم لكن لا من جهة
كونه واحدا واما بالقوة والضعف كوقوع لفظ الابيض على الثلج
والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة
والمعلول بالتقدم والتاخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها
وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل
على الواجب والممكن بالوجوه الثلث لكونه مبدأ لكل ما بعده من
الموجودات والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على سواء
يمتنع ان يكون عين ماهية تلك الاشياء او جزءا منها لان الماهية المشتركة
بين الاشياء واجزائها لا تختلف بالنسبة اليها بل يكون مفهوما خارجيا
عنها عارضا لها في الذهن فيكون الوجود المطلق المقول عليهما
بالتشكيك خارجا عنهما عارضا لهما في الذهن لا في الخارج لا يقال
ان وجود الواجب لذاته فاعل وقابل ولا يلزم من ذلك ان يكون
وجود الواجب لذاته مساويا في الحقيقة جاز اشتراكهما في لازم و
خارجي واليه اشار بقوله ويجب ان يعلم ان اطلاق لفظ الوجود
على حقيقة واجب الوجود بناء على انه وجود معين حقيقته ذ
الوجود المطلق على الحقيقة من حيث هي حقيقة بل ان طوفا

وهنا كلمات لما فرغ من تقريب الجواب عن الاشكالات ذكر معنى كليا يندفع به كثير من الشبه في تحقيق الوجود ذكره صاحب الفصل وهو ان الوجود معنى مقول بالتشكيك على ما تحته والمقول على اشياء بالتشكيك لا يجوز ان يكون نفس ماهيتها ولا جزء منها لامتناع التفاوت في الماهية واجزائها فهو عرضي لها فوجود زيد معنى مغاير لوجود عمرو وكذا غيره من الموجودات والوجود المطلق لازم لهذه الوجودات الخاصة مطهر چلبی

فانما يطلق من حيث هو وجود على سائر اي وجودات الموجودات

الممكنة بالتشكيك فان بذلك يتحلل كثير من الشبه منها الشبهة الاولى من الثلثة المذكورة انفا وذلك لانه ان اعني با

بالوجود في قوله الوجود من حيث هو يقتضي اللاتجرد الوجود

المقول بالتشكيك او الوجود الممكنات اخترنا انه يقتضي اللاتجرد

قوله لو كان كذلك يلزم ان يكون وجود الواجب ايضا كذلك قلنا

لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كان وجوده تعالى مساويا للوجود

المقول بالتشكيك او لوجود الممكنات في الحقيقة وذلك

مم وان عنى به وجود الواجب لذاته اخترنا انه يقتضي التجرد

وقوله لو كان كذلك يلزم ان يكون وجود الممكنات ايضا كذلك

قلنا لا نم والسند ما مر هكذا ذكره المص في شرح الملخص لا يقال

على تقدير ان يكون الوجود المقول بالتشكيك مقتضيا اللاتجرد

يلزم لا تجرد وجود الواجب لانه اللاتجرد اذا كان من لوازم

الوجود المطلق اللازم لوجوده الخاص كان لازما لوجوده

الخاص لانا نقول ممنوع الا اذا كان عينيا او الوجود المجرد والوجود

المقول بالتشكيك فلا نم انه يقتضي اللاتجرد وقوله والا كان

مقتضيا للتجرد او غير مقتض لشيء منهما اه قلنا اخترنا الثاني

16

هذا هو الاعتراض الذي ذكره العلامة وقد فصلنا في الحاشية سند كتب سره الكتوبة على الشرح الجديد للتجريد ان الشبهة الثالث
المصيبة بقوله اه لا نم انه يفتقر الى سبب منفصل عند الرحمن فلا وجه لاسناده الى نفسه بقوله قلنا
فان قلت اذا لم يقتض العام التجرد ولا اللاتجرد في لاتجرده وعروضه للممكنات والواجب الاحتياج الى سبب قلنا لا نم الا
الاحتياج الى سبب لجواز ان يكون بعض افراده مقتضيا للتجرد كما في الوجود الواجبي والبعض الاخر للاتجرد كما في وجود
الممكنات قاسم الحقيقة عن سائر الموجودات وان كان مشاركا لها في مفهوم الوجود العارض الكل كما ذكره

الثاني قوله يلزم افتقار واجب الوجود في تجرده الى سبب منفصل قلنا

لانه وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود المقول بالتشكيك هو الوجود المجرد

وليس كذلك اذ المجرد هو الوجود الخاص لا المطلق فلم لا يجوز ان اقتضاء

الخاص لا المقتضى العام وان عني به وجود الممكنات نختار انه يقتضي اللاتجرد

قوله ان عني به وجود الواجب نختار انه يقتضي التجرد ومنها الشبهة الثانية

الثالثة ان قوله في الصغرى وجوده معقول ان عني به الوجود المطلق اي

الواقع بالتشكيك فسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون حقيقته مغايرة لذلك الوجود

والحكماء قائلون به وان عني به الوجود الخاص فلم فان من يعتقد ان حقيقته

غير معلومة وهي عنده هذا الوجود فكيف يسلم انه معلوم والعلم الى العقلا

اختلفوا في الوجود الذهني فاثبته الحكماء ونفاه المتكلمون والخلاف

انما نشاء من اختلافهم في تفسير العلم فانه لما كان عند الحكماء عبارة

عن حصول صورة المعلوم في الذهن لزمهم القول بالوجود الذهني وعند

لما كان عبارة عن نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم او صفة حقيقية

قائمة بذات العالم موجبة للعالمية التي هي هذه النسبة انكروه واحتج

المؤلف على ما ذهب اليه الحكماء بقوله وتحكم انا نتصور ما لا وجود

له في الخارج ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية والمحكوم عليه بالصفة

الوجودية يجب ان يكون موجودا لان ثبوت الصفة للشيء فرع ثبوت

لحو اذا لا يكون موجودة في الاعيان لكن يكون ثابتة فلم جزم الوجود في الاذهان فاسئهم
لانه لم يكن معدوما مطلقا سيد قدس سره لانه لمنع اعلى ليست النظر فيه بالمعدوم المطلق الصادق عليه انه مقابل
لانه لم يكن معدوما مطلقا لكونه موجودا في الذهن حين الحكم بهذا لكنه لا حاجة الى هذا الحمل لانه قد ذكر لهذا فيما بعد
فافهم عبد الرحمن وقد راينا حاشية السيد هذه في بعض النسخ مكتوبة على قوله ان الوجود في قوله للموجود
وتوجيهها ظ اي يحكم على المعدوم المطلق بالمرجوحية وهو المقابلة مع انه لا وجود له لا في الذهن ولا في الخارج

ذلك الشيء مح

واذ ليست في الاعيان فهي في الاذهان فثبت الوجود
الذهني وفيه نظر لان اللازم من ذلك ثبوت الصفة للشيء
فرع ثبوت ذلك الشيء من الامور ثابتة ولا يلزم ثبوت
الوجود حتى يلزم من عدم وجودها في الاعيان وجودها في الاذ
ولانه يصدق على المعدوم المطلق انه مقابل للموجود مع انه لا وجود
له لا في الذهن ولا في الخارج ولا لان ثبوت الوجود الذي هو صفة
وجودية للماهية لا يستدعي ان يكون الماهية موجودة قبل ذلك
والا لزم ان يكون لها قبل وجودها وجود لا الى نهاية لانا نجيب
عن الاول ان الثبوت هو الوجود ثم قال ان لنا ان نقول لا يجوز وجود
فنسلم بطلان قوله على انا نصرح بالوجود ونعلم ان ح الصفة للشيء
فرع وجود ذلك الشيء فاذ ليست موجودة في الاعيان فهي موجودة
في الاذهان وعن الثاني بانا لا نم ان الحكم بالمقابلة حكم بامر ثبوتي
لان معناه عدم الاجتماع وان سلمنا فلا نم ان المعدوم لا وجود
في الذهن بل له وجود فيه كما سيذكره المصنف وعن الثالث بان المدعى
ان المحكوم عليه بالصفة الوجودية التي هي غير الوجود يجب ان يكون
موجودا هكذا ذكره الامام والاولى ان يقال المدعى ان المحكوم عليه
بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا سواء كان وجوده مع ذلك

١٧

وذلك بان يقال المنفي الموجود الخارجي من غير توسط الوجود الذهني والمثبت الوجود الخارجي بتوسط الوجود
الذهني فلا منافاة سيد قدس سره ويمكن الاعتذار عنه ايضا بان المراد من الثبوتية ما ليس السلب جزءا من مفهومها
مع قطع النظر عن كونها ثابتة في الخارج او في الذهن ولا شك ان اتصاف الشيء بمثل هذا المفهوم يستدعي ثبوت
الموصوف في نفسه بخلاف الصفات السلبية فان مرجع الاتصاف بها عدم الاتصاف بما هو مسلوب لها وذلك لا يقتضي
ثبوت الموصوف سيد قدس سره اي تلك السلوب

مع تلك الصفة او قبلها وعلى هذا فلو سلك في ان الماهية
المحكوم عليها بالوجود انها موجودة لان قوله واذ ليست في الاعيان
يناقض قوله في الاذهان اذ كل ما هو موجود في الاذهان فهو موجود
في الاعيان ويمكن الاعتذار عن ذلك بما ذكره افضل المتأخرين من
ان الاحكام الثبوتية التي استدل بها على ثبوتها ان اراد بها الثبوت
الخارجي فممنوع لان المحكوم عليه بالوجود الخارجي يجب ان يكون موجودا
فيه فيشكل الاستدلال على الوجود الذهني وان اراد بها الثبوت الذهني
كان مستلزما للدور بالشيء على نفسه وان عطف على قوله انا نتصور اي
واعلم ان الحقائق الكلية لا وجود لها الا في الاذهان اذ لها
وجود بالضرورة وليس في الاعيان اذ كل موجود في الاعيان فهو متشخص
ولا شيء من المتشخص بكلي فلا شيء من الموجود في الاعيان بكلي فلا شيء
من الكلي بموجود في الاعيان ولا يعارض ذلك بان الحقائق الكلية
لا وجود لها الا في الاعيان اذ لها وجود وليس في الاذهان اذ كل
موجود في الاذهان فهو صورة متشخصة في نفس متشخصة ولا شيء مما هو
صورة متشخصة في نفس متشخصة بكلي لانا نعني بكون الشيء كليا مطابقا
لما في كل واحد واحد من اشخاصه والصورة الذهنية كذلك بخلاف
الموجود في الخارج فانه لا يكون مطابقا للكثير من الاشياء ضرورة

احتراز عن الدعوى العرفي وهو كبرى القياس المنعقد على الدعوى لا اصل المتنازع
اليها بقوله انه وليست في الاعيان [illegible] وانما قال زيادة نفع
لانه لها نفعا باعتبار العلم بان هذا الدليل لا يثبت المدعى م ن اي ولا
ولا يخفى على احد انه يمكن تركيب قياس من اصل الدليل والمعارضة على ان الماهية
الكلية لا وجود لها اصلا فان قيل انها لو وجدت فاما ان يوجد [illegible] تقرير

ها هكذا قيل وفيه نظر لان بعض الجزئيات قد يجوز مطابقتها لبعض
والجواب ان كلية الطبيعة باعتبار انها هذات [?] شأنها ليست مناصله الذ
الوجود بنور بملاحظة هي قائمة بنفسها اصلية بل هي مثال الادراك
لما وقع او سيقع في ضمنها فمثال ادراك الامر الخارجي وما هو
بصدد الوجود وصح مطابقتها الكثرة تسمى كلية لا باعتبار مطابقتها
لكثيرين فقط ولا يكون مع ذلك غير مختصة بزيد انها تختص بامور
لحصولها في الذهن وعدم الاشارة اليها وكونها لا تقبل الانقسام
ولا وضع لها وغير ذلك بخلاف الامر الخارجي فان ذاته ليست
مثالا لشئ اخر وهو ظ لا يقال لو حصلت الحرارة والبرودة ا
الكليتان في الذهن لزم اجتماع الضدين وكان الذهن حارا
وباردا معا عند حصولهما فيه لانا لا نعني بالحار الا ما حصلت
فيه الحرارة وكذا البارد لانا لا نسلم تحقق التضاد بين الامور الكلية
لعدم تعاقبهما على موضوع واحد ولا نسلم ان الحرارة والبرودة الكليتين
لو حصلتا في الذهن لزم كون الذهن حارا وباردا معا وانما يلزم ان لو كان
الحاصل هما بعينهما وليس كذلك بل الحاصل صورتهما وشبحهما
ولا نسلم ان صورتيهما يقتضيان الحرارة والبرودة في محلهما
واليه اشار بقوله ولا نسلم اقتضاء الصورة الذهنية الحرارة والبرودة

والبرودة قال الامام مجيبا عن هذا النوع ان صورة الحرارة
وشبحها ان كانت هي الحرارة نفسها فالاشكال باق والا بطل
القول بحصولها في الذهن في المفروض ذلك وهو ضعيف
لانا لا نسلم ان المفروض ذلك بل المفروض ان صورة الحرارة حاصلة
فيه وهو ظ لا يقال صورة الحرارة ان كانت نفسها عاد الاشكال
وان كانت غيرها لم يكن ادراكنا الحرارة ادراكا لها لان ادراك
الحرارة ان كان عبارة عن حصول صورتها في الذهن فحصول
غير الحرارة [illegible] كيف سلمنا اقتضاء الصورة الذهنية الحرارة
والبرودة لكن لا نسلم ان الذهن قابل لهما اذ لا بد من العلة القابلة
في حصول الاثر كما لا بد من العلة الفاعلة والانسان يقول في جواب
الذهن لهما اي ولا نسلم قبول الذهن لهما ولقائل ان يقول
لا نسلم انا نتصور امورا لا وجود لها في الخارج بل كل ما نتصوره
فله صورة موجودة قائمة بنفسها قال المص في شرح الملخص فان
افلاطون ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص واحد
او في شيء من الوجود الغائبة وكيف وهذا هو الذي ذهب اليه
الحكماء فانهم اتفقوا على ان جميع الامور مرتسمة في العقل الفعال
ثم قال ان هذا النوع مكابرة لانا نعلم بالضرورة انا نتصور

اعلم انه لم يذكر ذلك لضرورة ان الممتنعات ليست لها صورة قائمة بانفسها واما وجودها في الامور الغائبة عنا وجودا
عينا اصيلا فليس هو من مذهبهم ولا هو ممكن بالنسبة الى الممتنعات وان كان على نحو اخر فهو المراد بالوجود الذهني
ابطال السند الاخر فكلا الابطالين يفيدان م ن اي ليس وجودا خارجيا على مذهبهم ٣٢ اي منع
تصور الامور الممتنعة الوجود م ن فلا يجوز بما ذهب اليه افلاطون سندا ومؤيدا للمنع المذكور في كلام
المصنف قال لانا نتصوره فافهم

امور ممتنعة الوجود في الخارج فكيف يمكن منعه والمثل التي
نقلت عن افلاطون وجودها غير معلوم فان ارسطو ذكر ادلة
كثيرة لابطالها اي على تقدير صحة وجودها فهي انما توجد في طبائع
الانواع الممكنة الوجود لان كل طبيعة ممتنعة الوجود كانت
او ممكنة الوجود فان العاقل كيف يجوز ان اشخاص الطبيعة
التي امتنع وجودها في الخارج موجود في الخارج ازلا وابدا
هذا ما قاله الملخص وغيره في هذا الموضع وينبغي ان يعلم ان
المؤيد لم يذهب الى ان كلما نتصوره فله صورة موجودة قائمة بنفسها
بل الى ان الصورة المرئية في المرايا وغيرها من الاجسام الصقيلة
والصورة للتخيلة وامثالها صور موجودة قائمة بنفسها
اذ لو كانت الصورة في المرأة لما اختلفت رؤية شيء فيها باختلاف
مواضع نظرنا اليها لكنه يختلف على ما يشهد به التجربة فليست
في المرأة ولا في الهواء لانه شفاف لا يظهر فيه شيء مع انا نرى
عند نظرنا في المرأة ما هو اعظم من الهواء كالسماء وليست
هي صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع من المرأة الى وجهك
والى كل ما يرى في خلاف جهة المرأة فان القول بالشعاع باطل
من وجوه كثيرة وبعضها يجيء في هذا الكتاب بل هي صور

يشير الى ما ذهب اليه بعض الحكماء المتاخرين وينسبونه الى القدماء من ان بين عالم المعقول والمحسوس واسطة يسمى عالم المثال ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من الموجودات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعام والروائح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر كما اذا فسدت المرآة والخيال وان له المقابلة والتخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو عالم الحس في دوام حركات افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركبات اثار

19

بل هي صورة جسمانية موجودة في عالم متوسط بين عالمي العقل
والحس يسمى بالعالم المثال فهي قائمة بذاتها معلقة لا في مكان
ومحل وقد يجوز نسبة الصورة المعلقة لا في محل وكان مظاهر فصور
المرآت مظهرها المرآة وصور الخيال مظهرها التخيل والحس
المشترك وغيرها من القوى الجسمانية لامتناع انطباع الكبير
في الصغير واما الحكماء العقلية سيما اذا كان الطبايع المحققة
فلم تذهب الى ان لها صورا قائمة بنفسها موجودة في العالم الحسي
او المثال او العقل وتلك الصور المعلقة ليست مثل افلاطون
كما زعم فان هذه مثل ثابتة في عالم الاشباح ومثل افلاطون
عقول مجردة مدبرة للانواع الجسمانية فانه ذهب الى ان لكل نوع
من الجسمانيات الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها
ربا هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته معتن به مدبر له حافظ
اياه وهو المنمي والغاذي والمولد في النبات والحيوان والانسان
لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات والجماد
من قوة بسيطة لا شعور لها وفنائها انفسنا والا لكان لنا
شعور بها بجميع هذه الافعال الارباب دلت اشارة نبينا
عليه افضل الصلوة واكمل التحيات بان لكل شيء ملكا حتى قال

الاصنام هذه الاشخاص الموجودة في هذا العالم فكانها اظلال للارباب في هذا العالم والارباب ظلال للاصنام في عالم العقل على معنى ان الاصنام لو لم توجد الارباب في عالم العاقل والارباب لو لم توجد لم توجد الاصنام في هذا العالم
اما عدم وجود الاصنام عند عدم وجود الارباب فلان الارباب علل للاصنام باعتبار السمنة والتغذية وغيرها
واما عدم وجود الارباب عند عدم وجود الاصنام فلعله مبني على ان تلك الارباب خلقت لتلك الاصنام وتدبيرها فلو لم يكن الاصنام لم يخلق الارباب قاسم

ان لكل قطرة ينزل من المطر ينزل معها ملك وتلك الارباب
هي المثل الافلاطونية والمثال وان اكثر استعماله في النوع
المادي وهو الصنم حتى كانه اختص به فانما استعمل في رب النوع لان
كل منهما مثال للاخر من وجه فكما ان الصنم مثال لرب الصنم في عالم
الحس فكذلك رب الصنم في عالم العقل ولهذا يسمى ارباب
الاصنام بالمثل وانما طولنا الكلام في ذلك ليعلم ان ما نقل من
افلاطون وغيره من الحكماء الكبار والاوائل والانصار ليس
مطابقا لما ذهبوا اليه وما رد عليهم وان كان متوجها على ظاهر
اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فان كلماتهم مرموزة ولا رد
على الرمز وقد ذكر هذا اللفظ بعينه سويا نوس في مناقضة ارد
ارسطو لافلاطون والموجود في الذهن موجود في الخارج لان
الذهن من الموجودات الخارجية وكلما هو موجود في الموجود
في الخارج فهو موجود في الخارج فعلى هذا لا ينقسم الوجود الى
ذهني وخارجي بان يتحقق الوجود الذهني والخارجي في صورة
ما وكذا لكل موجود في الحقيقة وجود خارجي الا ان الماهيات
كالانسان والشجر والحجر تارة توجد قائمة بنفسها وتارة توجد
في النفس والاول يسمى بالوجود العيني والثاني بالوجود الذهني

هذا نقض اجمالي وتوجيهه انكم بجميع مقدماته ليس بصحيح لاستلزامه محالا وهو وجود الممتنع في الخارج والجريان في الممتنعات مع تخلف المدعى عنه واما الجريان فبان يقال الممتنعات المتصورة موجودة في الذهن والموجود في الذهن موجود في الخارج واما تخلف المدعى عنه فظ فنفصل الجواب ان اردتم ان ماهيات الممتنعات المتصورة موجودة في الذهن فلا نسلم جريان الدليل وان اردتم ان صورها موجودة فيه فلا نسلم تخلف المدعى عنه ولا استحالة فيه عبد الرحيم

بالوجود الذهني وان كان كل منهما وجودا عينيا قيل لو صح هذا
لزم ان يوجد الممتنعات في الخارج ضرورة وجودها في الذهن
عند تصورها قلنا لا نم انما يلزم ذلك ان لو كان الحاصل عند
تصورها هي بعينها وليس كذلك بل صورتها على معنى انه يحصل
منها صورة مطابقة في الذهن بحيث لو وجدت في الخارج قائمة
بنفسها لكانت هي بعينها لا يقال الاعراض غير قائمة بنفسها فلا تكون
محالها فيلزم ان لا يوجد في القسم الاول اصلا لان المراد بقيامها
بنفسها عدم القيام بالنفس وما لا يقوم بالنفس قد يقوم بغيرها
والموجود خير والمعدوم شر مشهورة في ما صحيحها بحجة
بل تعرف اولها بالمثال فقالوا القتل ليس بشر من حيث ان القاتل
كان قادرا عليه ولا من حيث ان الالة كانت قاطعة ولا من
حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث ان ازالة
الحيوة عن ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي القيد الوجودي
خيرات هذا ظاهر عبارة الشرح الا ان الامام ذكره في شرح الاشارات
انه قد اشتهر بين الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم
ثم اعترض عليه بانه قال ان اردتم تفسير لفظ الخير بالوجود
والشر بالعدم فلا حاجة الى [illegible] كره وم قد

٢١

فاتح كتبخانه سى
٢١٩٠

وان كان مرادهم الحكم على الخير بانه وجود وعلى الشر بانه عدم
وذلك انما يتاتى لهم بعد تصور ماهية الخير والشر فان سلمنا
تصورها فهذا نعول على مجرد المثال والمثال لا يصحح القضية
الكلية والجواب عنه انهم ارادوا حمل العدم على الشر قوله ولا يتاتى
لهم ذلك الا بعد تصوره قلنا هب انه كذلك لكنه بوجه وهو متصور بوجه ما
عنوا انهم انما نظروا في وجوده ابستعمال الجمهور لفظ الشر
لخصوصيات ما يدخل في هذا المعنى بالذات عما نسب اليه بالعرض تحقق
ماهية ممتازة عن غيرها فتتبع مدلول هذا اللفظ واستقراء
وجوه استعماله دلهم على ان الشر ماهيته عدم وجود او عدم
كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر
عنده ولا يخفى ان البحث عن ماهية الشيء على هذا الوجه صحيح وليس
باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه استعماله
التي لا طريق اليها الا الاستقراء المعدوم اي المعدوم الممكن لا
الوجود ليس بشيء لانه محل الخلاف فان الخلاف في ان المعدوم الحادث
وهو المنفي ليس بشيء لا في ان الماهيات اي الممكنة متقررة في
الخارج عارية عن صفة الوجود والا لكان لها ثبوت في الخارج
فالا ثبوت له في الخارج لم يثبت في الخارج وانه مخ وفيه نظر لان

ههنا بحث شريف ذكره حدى المحقق في تفسير الفاتحة ينبغي ان ينبه عليه وهو ان صيغ
المصادر يستعمل اما في اصل النسبة ويسمى مصدرا واما في الهيئة الحاصلة منها للمتعلق [illegible]
معنوية كانت او حسية كهيئة المتحركية الحاصلة من الحركة ويسمى حاصلا بالمصدر وتلك
الهيئة للفاعل فقط في اللازم كالمتحركية والقائمية من الحركة والقيام او للفاعل والمفعول
وذلك في المتعدي كالعالمية والمعلومية من العلم باعتبار اهل العربية قولهم المصدر المتعدي قد
قد يبنى مصدر المجهول

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشارح الحكمة استكمال اه الاستكمال مصدر و
المصادر قد يطلق ويراد بها معانيها النسبية وقد
يطلق ويراد بها الحاصل بالمصدر مثلا الضرب قد يطلق
ويراد بها المعنى الحدثي وقد يطلق ويراد الاسم
الحاصل منه والحكمة ايضا مصدر في الاصل قد يطلق و
يراد به المعنى الحدثي وقد يطلق ويراد بها المعنى الآخر
كالصور العلمية فان اريد تعريف الحكمة بالمعنى الاول
فينبغي حمل الاستكمال على معناه الحدثي وان اريد المعنى
الثاني فينبغي حمل على ما يوافقه فيراد بالاستكمال
ما يستكمل به وهو العلم باحوال الموجودات على ما هي عليه
وعندما قررنا يظهر ان ما ذكره السيد من ان هذا التعريف

٢٢

والمراد بالتحصيل ما هو اعم من الذهني والخارجي اي الادراك والعمل لكن يحقق في القسم الاول بالتحصيل الذ
الذهني فقط اغنى الادراك في الثاني بهما معا لهذا اذا اريد بالوجود الموجود لا بقدرتنا وبواجب الموجود بقدرتنا
والمراد بالتحصيل المذكور الادراك فقط وبالتحصيل المقدر على ما علمه [illegible] التحصيل الخارجي فقط اغنى
الكسب لا الادراك هذا اذا اريد من الوجود الموجود مطلقا سواء كان بقدرتنا واختيارنا او لا ويرد على التوجيه
معا انه يلزم ان ينكشف لا فعال القبيحة [illegible] من الحكمة ويمكن دفعه عن الاول بالتزام انه ارادوا [illegible] والثاني
بهما معا في [illegible] من القسمة الثاني بهما معا واما في الثاني فمنه فبالتحصيل الذهني فقط كما في القسم الاول
ولعله لما ذكر تمام الايراد والدفع قال ويمكن اه اشارة الى الضعف

هذا التعريف يدل على ان علم الحكمة علم لا نفس الحكمة ينبغي
ان يقتضي ان حمل الاستكمال على معنى ما يستكمل به والحكمة على معناه
المصدري والحكمة لا على معنى العلم وهو الشايع فاعترض عليه
والجواب تحمل الحكمة على العلم والاستكمال على معنى ما يستكمل به
من الصور العلمية او يحمل الحكمة على معنى الملكة والاستكمال
بمعنى ما يستكمل به حتى يكون حمله عليه على ما لا يخفى ويمكن حمل
كل منهما على الاصول والقواعد اما حمل الحكمة عليها فظاهر واما
حمل الاستكمال عليها فلان بتلك يصح ان بتلك الاصول والقواعد
اي بحصولها في النفس يستكمل فيصح حمل الحكمة على معانيها
الثلثة فصار موافقا لما تقرر ان اسماء العلوم المدونة
يصح اطلاقه على الاصول والقواعد وعلى الملكة وعلى التصديق
بتلك القواعد قال الشارح بتحصيل ما عليه الوجود اه اي
ذلك الاستكمال الحاصل بتحصيل احوال كائنة على تلك الاحوال

الموجود في نفس الامر وتحصيل احوال كان الوجب على تلك
الاحوال واجبا على هذه الاحوال كان ينبغي ان يفعل
وان لا يفعل ويمكن ان يقال ضمير عليه راجع الى الانسان
اى ما كان واجبا على الانسان فعله او تركه من الافعال
الحسنة والذميمة فالحكيم من كان عالما بما ينبغي ان يعلم
وعاملا بما ينبغي ان يعمل وتاركا لما ينبغي ان يترك ويصير
بذلك متشابها للعقول التي لها الانحاء العلمية والعملية حاصلة
لها بالفعل ويستعد بذلك السعادة الاخروية التي
هي البهجة السعادة الروحانية الباقية بعد خراب البدن
وقوله بحسب الطاقة البشرية يفيد فوائد احدها
انه لا يلزم معرفة جميع الاحوال وثانيها انه لا يلزم معرفة
احوال جميع الموجودات وثالثها انه لا يلزم تحصيل جميع ما يجب
ان يعمل او لا يعمل ورابعها انه لا يلزم المرتبة البالغة من العلم

من العلم الى اليقين الكامل على مذهب من جوز التشكيك
والضعف في اليقين وخامسها ان مطابقتها لنفس
الامر لا يلزم في الواقع بل يكفي ان يكون مطابقتها
بحسب طاقة الشخص وبذل جهده فيه فلا يضر مخالفته
الواقع وفي قوله ان نعلم متعلقا بالامور التي الينا ان نعلمها
ونعملها فائدة وهي انه منا ولا للمذهبين في موضوع
الحكمة العملية من حيث اختلفوا في ان موضوعها النفس
الانسانية او الاعمال والافعال من حيث تؤدي الى
صلاح المعاش والمعاد لا التاني كما سيأتي على ما هو
المشهور قال اما ان لا يكون تلك الامور
بحث مشهور وهو ان المراد بمخالطة المادة اما المادة
المخصوصة على ما يشعر كلامه قدس سره في هذا الموضع
على ما لا يخفى على الناظر او مطلق المادة على ما هو الظ

اى الاحوال الشاملة لهما فيكون موضوع تلك المباحث الجسم المطلق المتناول لهما المحتاج فى الوجود والتعقل
كلاهما الى مادة كما ذكرنا فى وجه الاشكال على التقدير الاول فينتقض تعريف الرياضى والطبيعى طردا وعكسا وعلى
يكون الموضوع فى تلك الابحاث الجسم المطلق المتناول للافلاك والعناصر وظاهر ان ذلك الجسم لا يحتاج فى
الوجود الا الى مادة ما اما الى هيولى الفلك او هيولى العناصر ولا يحتاج فى التعقل الا الى مادة مخصوصة
لامكان تعقلك اياه بالمادة المطلقة المتناولة لمادة الفلك والعناصر فخرج عن تعريف الطبيعى فلم يكن جامعا
ودخل فى الالهى فلم يكن مانعا عبد الرحمن ٢ انا اذا تصورنا بانه محيطة للفلك السابع لم يمتنع الحمل
على الكثيرين واذا قلنا انه محيطة به محاطة بالتاسع محل الثوابت يتم تعينه بمفهوم منحصر فى فرده بحيث لو اقيم

من اللفظ فعلى الاول يشكل بمباحث كتاب السماء والعالم
من الطبعى يبحث فيها عن الاحوال المشتركة بين الا
فلاك والعناصر وعلى الثانى بمباحث علم الهيئة اذ
يبحث فيها عن احوال الافلاك والعناصر فان قلت
الاشكال بمباحث الهيئة مشترك بين الوجهين و بها
يبحث فيها عن احوال امور مخالطة للمادة المعينة بشرط
فيها قلت فى المباحث المتعلقة بها الهيئة لا يلاحظ فيها
خصوص المادة قال قدس سره فى حاشيته شرح
المطالع العلك الثامن مثلا انما يعتبر تعيينه بمفهوم
كلى تقيد بعضها ببعض حتى صار منحصرا فى واحد
بالتشخص مع بقاء ذلك المقيد كليا بحسب نفسه و
ولو وضع موضعه جرم اخر يوافقه فى موضعه وقدر
مقداره وسائر احكامه وان خالفه فى ماهيته كانت

كانت مباحث الفلك التام منطبقة عليه شاملة

اياه وقس على ذلك ما عداه وهذه عبارته ولا يخفى

دلالتها على ما ذكرناه والجواب ان الهيئة المجسمة التي يبحث

فيها عن الافلاك والعناصر وعن اجرامها واجزائها

والجوهرية من مستبدعات المتأخرين واما القدماء

فانما يبحثون في الهيئة عن المقادير والحركات والسكنات

ولا يبحث فيها عن اجسامها وبناء التقسيم على طريق القدماء

على انه لا يبعد ان يلتزم ان في الهيئة المجسمة كانت

ملحوظة في هذه المباحث مقادير تلك الاجسام لا اجناسها

الطبيعية فتأمل فان قيل ماذا تقول في المسئلة

المشهورة بين الفريقين كاستدارة الارض حيث

قالوا ان اثبت بالبرهان اللمي كانت من الطبيعي وان اثبت

بالبرهان الاني كانت من الهيئة قلت ما قررنا من ان

موضوع الطبيعي هو الجسم من حيث انه مشتمل على المادة وما قيل من ان موضوع الطبيعي هو الجسم من حيث انحصر التغير
او من حيث الحركة والسكون فالمراد منه ما قيل ان موضوعه هو الجسم من حيث انه مستعد بخروج المادة من القوة
الى الفعل وعدمه كما قال صاحب المحاكمات والمراد بجهة التغير في الحركة خروج المادة من القوة الى الفعل
قال الرايس نعني بالحركة ههنا كل خروج من القوة الى الفعل في مادة فظهر من هذا ان المراد
من جهة استعداد الحركة والسكون هو مخالطة المادة والاشتمال على المادة وكذا المراد
بالمخالطة هي تلك الجهة • عبد الرحمن • عليه رحمة الرحمن

من ان الملحوظ في الصناعة مقدارها دون جوهرها
لا اشكالها والحكم بانتساب المسئلة بين العلمين
نظرا الى الظاهر ومع قطع النظر عن ذلك فنقول ان
استدل عليها بالبرهان اللمّي كان الملحوظ فيها الطبيعة
النوعية المقتضية لاستعداد الحركة والسكون فيقصد
ان فيها بحث عن احوال الجسم الطبيعي من جهة استعداد الحركة
والسكون وهو المراد بمخالطة المادة على ما صرحوا
بذلك وفي صورة الاستدلال بالاني لا يلاحظ
هذه الجهة فيخرج عن الطبيعي فتدبر وتمام تحقيق ذلك
يطلب من حواشينا على شرح الاشارات قال الشارح ومبادي
هذه الثلثة اي اصولها واساسها كلها على ما يقتضيه
اللفظ من جهة الشريعة الالهية وذلك لانها في تقسيمها
الى ما يتعلق بالملك والسلطنة والى ما يتعلق بالشرع

وقوله لان هذا القسم من الحكمة اي الحكمة المدنية من الحكمة العملية وقوله بل كلها اي كل اقسام الحكمة العملية و
ويحتمل ان يراد من هذا القسم من الحكمة الحكمة العملية من مطلق الحكمة ومن قوله بل كلها كل اقسام
الحكمة علمية او نظرية فافهم • زين الدين • المبحوث فيها عن قدم العالم ونفي الحشر الجسماني وعدم
علمه تعالى بالجزئيات وعدم قدرته اللزوم واحد تعالى عن ذلك علوا كبيرا • عبد الرحمن
اذ قد اعتبر فيه كونه بنزول الوحي والمعتبر في الاول كونه من الشارع سواء كانت بنزول
الوحي او الالهام او رأي باصابة • م ح لعل كل الحكمة كذا باعتبار قسم واحد
وهو قسم المدنية

بالنبوة والشريعة وذلك لان هذا القسم من الحكمة
بل كلها اوحيها الله تعالى الى الانبياء عليهم الصلوة
والسلام على ما يدل عليه كتب النبوة والتواريخ ونفي ما
من جانب الشرع وبعض المسائل التي خالف الشريعة انما
زادت بلواحق الافكار المتعلقة بها وعلى هذا الحمل
في توجيه الشرح الى ما ارتكبه قدس سره حيث قال اي بعض
هذه الامور معلوم من صاحب الشرع اه قوله قدس سره
والمثال القائم الثابت بنزول الوحي ان الشريعة
هذا معنى اخر اخص من الاول وهو السنة والطريقة
قال الشارح اي الشاملة للمجرد والمادي في مقابلتها او
يحتمل ان يكون مقابلاتها معطوفة على قوله الشاملة
فيكون العدم والامتناع من الامور العامة ولم يكن البحث
عنهما في مقابلة الامور العامة تطفليا ويحتمل ان يكون

هذا الاحتمال مرجوح لانه يكون من قبيل حذف المعطوف ودخلا في العنوان ولم يعهد مثله في بيان اجزاء الكتب
على انه حينئذ تطفليا ثم اذ ما يكون داخلا في العنوان كيف يكون تطفليا — تتاري — لانه لما يكونا داخلين
في الامور العامة على هذا التقدير كان البحث عنهما في المقالة الاولى التي وضعها للامور العامة
تطفليا فعلى هذا يكون قول المص المقالة الاولى في بحث الامور العامة التي هي شاملة
للمجرد والمادي ذاتا وفي بحث مقابلاتها تطفلا ويدل على ما ذكرناه قول المحشي سابقا ولم يكن
البحث في مقابلة الامور العامة ولاحقا ولم يذكرها المص في المقالة الاولى التي و
ضعها للامور العامة كما لا يخفى على المتتبع المنصف — زنجاني

ويحتمل ان يكون معطوفا على الامور العامة فلم يكونا داخلين
في الامور العامة فيكون البحث عنهما تطفليا بناء على
انهما مقابلان للوجود والامكان وهما من الامور
العامة ثم هذا التعريف للامور العامة يصدق على
الاحوال المختصة بالجواهر المتناولة لتلك الاحوال
المجرد والمادي ويمكن ان يقال تلك الاحوال داخلة
في الامور العامة بالمعنى المراد ههنا اذ المراد بالامر العام
ههنا ما لا يختص بالمادة لكن يبقى ههنا وهو ما يبحث
عنه في الفلسفة الاولى والعلم الكلي على ما مر انه حيث
قسم الالهي بالمعنى الاعم الى قسمين الالهي والعلم الكلي
ثم ذكر ان المقالة الاولى في الامور العامة فهم منه
ان المراد ما يبحث عنه في القسم الثاني من الالهي وهو الذي
يسمى بالعلم الكلي ولا يلزم ان يكون الاصطلاح الامور

٤٦

ولو ارتب المواقف تعليلك باعتبار قيد آخر هكذا اي الشاملة للمجرد والمادي التي تعلقت بهما غرض علمي
وهو ما لا يختص بقسم من الاقسام الموجودة التي هي الواجب والجوهر فاما ان يشمل الاقسام الثلثة كالوجود و
الوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتباره وكالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له
ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته ويشمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث و
الوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون
العدم والامتناع والوجوب الذاتي من الامور العامة ويكون البحث عنها على سبيل
التبعية — من حاشية ... شرح مواقف

للامور العامة موافقا لما اشتهر في الكتب الكلامية
بقي ههنا شيء وهو ان العلية والمعلولية من الامور العامة
بجميع التفاسير ولم يذكرها المص في المقالة الاولى التي
وضعها للامور العامة لان جزء المصدق به بالبداهة
لا يجب ان يكون بديهيا لانه ان اريد بالتصديق ما هو
رأي الحكماء من الحكم فلا يكون للمصدق به جزء لان المصدق به
على هذا الرأي هو النسبة البسيطة على ما صرح به الجمهور و
ان اريد به ما هو رأي الامام من المجموع المركب من التصورات الثلث والحكم
فتوجه ان التصديق عند الامام لما كان عبارة عن هذا
المجموع فلا يكون بديهيا الا اذا كان جميع اجزائه بديهيا
ولهذا تراه يستدل ببداهة التصديق على بداهة التصورات
لانا نقول نختار الاول ونقول المصدق به عند هؤلاء
وان كان بالحقيقة هو النسبة فقط لكن لما توقف التصديق

204

قوله والنسبة عطف على التصور لا على الاطراف لان الحاصل عند الحكم في صورة التصديق ليس الا ادراكات
ثلث ادراك المحكوم عليه والمحكوم به المسميين بالتصورات وادراك النسبة المسمى بالتصديق كما ان المدركات
ثلثة كذلك الادراكات ثلثة عبد الرحمن اى الطرفين والنسبة فهذا اشارة الى مذهب
المحققين من ان اجزاء القضية ثلثة الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية ويكون متعلق
التصور في صورة الشك ومتعلق التصديق واحدا ثم هنا الجواب انما يفيد ثبات
الجزء للمصدق به بالعرض لا عدم وجوب كون الجزء بديهيا عند بداهة الكل وهو
وهو ظ فلا تغفل عبد الحكيم امرك انما اخر الجنس هذا العوض عن العوض
المتعلق بدليل بداهة تصور الوجود لانه في المعنى معارضة لذلك الدليل فينحو

عندهم ايضا على تصور الاطراف والنسبة تطلق التصديق
على مجموع المذكور كثير فقائدة التقييد بالتصور الاحتراز
عما هو مصدق به ولو بالعرض قوله فتمنع تصورها
والاولى اجتماع المثلين اقول هذا الدليل لو تم لدل
على امتناع تصور النفس للهويات المتصفة بها اى ادراكها
بها بالعلم الحصولي لا لزام امتناع تصورها مطلقا
بعيد عن الانصاف واما النقض بعلمه تعالى بذاته وصفاته
فمبني على عدم تصور معنى التصور عندهم لانه مفسر في المشهور
في المشهور بحصول صورة الشيء في العقل وظاهر ان هذا
الكلام انما يتناول الحصولي على ما صرحوا به وعلمه تعالى
بذاته وصفاته حضوري بل العلم بنقض النقض بعلمه
بذاته بل على توهم ان اجتماع المثلين المستحيل هو حصولهما
في محل على ما صرحوا به ثم اقول انظر الكلام الذي

حاصله انه ظ كلامه قدس سره في مقام الجواب انه اجاب بجوابين والجواب الاول ليس بمنع لكونه
منظورا فيه وانما النقض على الثاني فقط هنا وفيه انه يمكن ان يقال مراده قدس سره هو انه اراد
بالحاصل في الذهن الحاصل فيه فقط مع قطع النظر عن فرديته او كليته قلنا مماثلة وان اراد به القائم
المتشخص بتشخصه فيهما مماثلة لكن اجتماعهما ليس بمحال لكون احد الفردين خارجيا والاخر
ذهنيا فلا اتحاد بينهما فيكون المال في الجواب واحد هذه النقوض
انما تتصور ورودها لو كان للباري صفات زائدة على ذاته تعالى وهو خلاف
مذهب الحكيم ويتوقف ايضا على تحقق الوجود الذهني وهو خلاف مذهب

الذي ذكره في مقام الجواب عنه قد اجاب عنه بجوابين
احدهما انه لا يتحقق ههنا فردان من نوع واحد لانهما وان اتحدا
في الماهية النوعية وههنا تحقق اجتماع الفرد مع الماهية
وفيه نظر لانه لما تقرر ان الحاصل في الذهن هو ماهيات
الاشياء فاذا تصور ماهية الوجود حصل صورة مطابقة
لها في الذهن فلا شك ان تلك الصورة من حيث انها
حاصلة في نفس مشخصة وصارت متشخصة بتشخصات
ذهنية صارت فردا متشخصا ذهنيا لماهية الوجود
فهو من حيث انه متشخص في الذهن جزئي ومع قطع
النظر عن التشخص كان كليا فيلزم اجتماع المثلين
ويمكن الجواب عن الدليل عند هذا التقرير بان الوجود
لما كان مقولا بالتشكيك على افراده كان عرضيا
لها على ما تقرر في موضعه فلا يتحد الوجود في الماهية

اى معنى كلامه على تسليم ان الوجود اه كما هو رأى من يقول انه بديهى التصور • قاسم افندى • حيث قال والوجود جزء منه اى من وجودى فلا اى فلا يتاتى الجواب المذكور اذ بعد تسليم ان المطلق جزء للخاص للحكم للعين دعوى تشكيك المطلق لان المشكك لا يكون الا عارضا • عبد الرحمن • والفرق بين الجوابين من وجهين احدهما ان الاول مبنى على انه فرد مع الماهية لا فرد مع فرد والثانى مبنى على انه فرد مع فرد لا فرد مع الماهية و الثانى ان الاول مبنى على عدم تسليم الملازمة والثانى مبنى على تسليمها لكنه لم يبلغ الى حد الاستحالة اى فلا يتاتى لانه لو سلم ان الوجود المطلق جزء لم يجز ان يقول انه مقول بالتشكيك لانه عرضى لافراده لا ذاتيا • م ح • لانه لا تم ان الوجود جزء لم يجز ان يقال انه مقول بالتشكيك ضرورة انه عرضى لافراده والجزء ذاتى لها فلا • هـ هـ

النوعية وهذا الجواب انما يتاتى اذا كان المستدل

بصدد التحقيق ويريد اثبات امتناع تصور الوجود

فى الواقع على ما هو الظن ولو كان بصدد الجدل والزام

من يقول انه بديهى التصور كالمص بناء على انه يسلم

كون الوجود المطلق جزء للخاص فلا ونانيهما ان

اللازم اجتماع الوجود الخارجى اى ما كان النفس به

موجود الخارجيا مع الذهنى اى الحاصل فى الذهن

والمرتسم فيه وهذا غير مستحيل لان اجتماع المثلين

انما كان مستحيلا لاستلزامه رفع الاثنينية و

التغاير فلم يلزم المحال الذى كان اجتماع المثلين

معها محالا وهذا ثم اورد ثم قال بامتناع

تصور الوجود اراد امتناع تصوره بالكنه والنص

الدليل المذكور لا يدل على امتناع تصوره بالوجه

قوله قد يجيب لانا نفرق الكلام فى المفهومين اه فان قلت على تقدير حمل الكلام على المفهومين لما سقط المنع الثانى ينبغى الحمل عليهما قلت على هذا الحمل يصير المنع الثانى اقوى واظهر وكيف يمكن من المستدل دعوى بداهة المفهوم المركب مع من لم يسلم بداهة جزئه على انه يتوجه ح ايراد اخر وهو انه لا يلزم من بداهة هذا المفهوم المركب بداهة جميع اجزائه بالكنه بل يجوز ان يكون بديهيا بوجه ما فتامل فيه وقد عرفت ان النزاع فى بداهة كنه الوجود

نسخ

بالوجه اذ عند تصوره بالوجه لم يتمثل حقيقة الوجود بل

ما هو وجه لكن على وجه يصير انا الملاحظة الوجود برشد

الى ما ذكرنا لفظة الماهية فى قوله فلو حصل فيها ماهية الوجود

فاندفع ما ذكره بقوله مع ان الحكم اه لان الحكم لا يستدعى

تصور المحكوم عليه الا بوجه ما قال لكونه عين المتنازع

فيه او مستلزما له اقول يعنى ان كان النزاع فى الوجود

الخاص فى الواقع وان كان كلام المص اولا فيه فهو عين المتنازع

فيه وان كان فى الوجود المطلق فهو مستلزم او مشتمل عليه

بناء على ان الوجود المطلق ذاتى للخاص فى الا يسلم ان المطلق

المطلوبية سيما كيف يسلم كون الخاص المشتمل عليه بديهيا

وهل هذا الا كما يقال المرء لا يسلم ان الحيوان بديهيا

ان الانسان بديهى فاراد باستلزامه للمتنازع فيه اشتماله

عليه وتوقفه عليه فلو اريد ان المقدمة مستلزمة للنتيجة

حاصله ان حمل الكلام على المفهومين لم يرد السؤال المنقطع لان الوجود المطلق جزء منه وكذا لا يرد السؤال بعوضه لكونه غير المتنازع فيه لان الكلام مبني على تقدير صحته واذا كان الكلام صحيحا لا يتوجه على المنع المذكور فلا بد حمل الكلام على المفهومين ليكون كلامه صحيحا سالما عن المنع • حل حل • بخلاف ما اذا كان الكلام فيما عبر عنهما بهما فانه لا يلزم ان يكون ما عبر عنه بالوجود وجزء لا عبر عنه بوجودي • قاسم افندي • لا يقال ... فهو بعوضه وعلى تقدير صحته اه فكيف يكون اقوى مع عدم بقائه قلنا ذلك على التسليم كان مبنيا على حمل الكلام على ما يعبر عنه لا على حمله على مفهومين فاذا رجعت رجع نعم فحينئذ يصير المنع الاول اقوى واظهر بدليل على ظهور وروده على هذا الحمل ايضا وفيه بحث يحيى افندي

فلو صح ما ذكره لزم جواز منع مقدمات بناء على استلزامها التمهيد
للمتنازع فيه قدس سره لانا نقول ليس الكلام في المفهومين
فان قلت على تقدير حمل الكلام على المفهومين يلزم سقوط المنع
الثاني فينبغي حمل عليهما قلت على هذا الحمل يصير المنع
الاول اقوى واظهر فكيف يمكن للمستدل دعوى بداهة
هذا المفهوم المركب مع من لا يسلم بداهة جزء ثم على انه يتوجه
ح ايرادا آخر وهو انه لو سلم بداهة هذا المفهوم المركب
بداهة جميع اجزائه بالكنه بل يجوز ان يكون بديهيا بوجه
فتأمل فيه وقد عرفت ان النزاع في بديهية كنه الوجود
قال الشارح اما ان يكون العلم بحقيقة ذلك الشيء اه لا يخفى
ان التصور في هذا الشق بمعنى العلم وتحقق في
ضمن التصديق على ما اختاره الشارح فلو لزم تصور
بديهية الوجود بوجه ما ايضا فتخصيص النزاع بمنع البداهة

لا يخفى ان هذا الحل منافٍ لما نعلم بما ذكره المحشي الفاضل سابقا لتصحيح قول الشارح لان جزء المصدق به بالبداهة لا يجب ان يكون بديهيا الذي ذكره لتوجيه تقييد المص في المعلوم بالبداهة بالمتصور اذ المفهوم منه ان الشارح حمل مذهب المص في التصديق ههنا على مذهب الحكماء لا على مذهب الامام عبد الرحيم اي المتصور على المصدق به يعني عند توجيه اختيار لفظ المتصور على لفظ المعلوم المتناول للمصدق به في العبارة سابقا عبد الرحيم

من ان التصديق مركب فبداهته انما تكون ببداهة اجزائه سواء كانت بالكنه او بالوجه فتخصيص الشارح منع البداهة بتصور الكنه والحقيقة لعدم جريان المنع على تصور الوجه فان بداهة التصديق لا تستلزم بداهة الاجزاء ولو بالوجه فلا يمكن منع بداهة تصور كنه الوجود بوجه نعم فيه تفويت النكتة السابق المشار اليه بقوله وانما قيد المعلوم بالبداهة اه

البداهة بتصور كنه الوجود وحقيقته كما في الشق الاول
اما بناء على حمل مذهب المص في التصديق على ما اختاره
الامام او على ان هذا المنع منقوض بان الانفس على
الاكتساب من البله والصبيان يحصل لهم هذا التصديق
والتصديق لا يحصل بدون التصور اذ المراد بالبديهي
ما يحصل لكل احد حتى لمن لا قدرة له على الكسب وعلى
هذا المنع مما اشار اليه عند توجيه اختيار لفظ التصور
على التصديق هذا ان حمل قوله بل اللازم على انه للاضراب
ولكن ان يحمل على انه للترقي ويكون المراد ان اللازم من
كون ذلك التصديق بديهيا ان يكون ذلك الشيء متصورا
بوجه ما لحصول ذلك التصديق ولا يلزم غير ذلك
اي لا يلزم كونه متصورا بحقيقته بل يكفي لذلك كونه
متصورا بوجه ما ولا يلزم كون ذلك التصور بديهيا

اذ الجزم بتحقق ما علم اختصاص شيء او شك في اختصاصه به مع الجزم بانتفاء المخصص به يستلزم لبقاء الاول بدون الثاني
وهنا هو عدم الاختصاص اذ الاختصاص هو عدم الانفكاك مع انه ثبت الانفكاك . م ح علي رضا الكرمي
وذلك لان التردد في المختص به لا ينافي الجزم بما احتمل اختصاصه كما اذا جزمنا بكون هذا الحيوان اشد بدا العدو
وترددنا في ان شدة العدو مختصة بالفرس فلا ينافي التردد فيه في كونه فرسا او بغلا او غيره لكنا نجزم
بانه ليس بفرس كان ينافي التردد في اختصاصها به مع زوال الشق . اذ نتيجة الجزم بوجود
المختص المشكك بغير الاختصاص والتردد في الوجود المختص به هو ذا الانفكاك وعدم الجزم
بانتفاء فوجود المختص فلم يلزم من زوال اعتقاد المختص به بهذا المعنى زوال الاعتقاد المختص
كما لا يخفى . محي الدين

بل يجوز ان يكون نظريا اذ يكفي في التصديق البديهي
او حكمه غير محتاج النظر في ذاته على ما هو المشهور عند الجمهور
فهو بديهي سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكه اقول
هذا انما يصح اذا كان زوال اعتقاد الخصوص باعتقاد
خصوص آخر على انه يحصل الجزم بانتفاء المخصص فينافي
الجزم بتحقق ما علم اختصاصه به او شك فيه اذ نتيجة الجزم
بعدم الاختصاص واما اذا كان زوال اعتقاد الخصوص
بالتردد في الخصوصية كما اشار اليه قدس سره لا الجزم بخصوصية
اخرى فلا يصح لان الجزم بوجود المختص لا ينافي الشك
والتردد فيما شك في اختصاصه به ويمكن تخصيص كلامه
قدس سره بتلك الصورة بقرينة ان المص لم يتعرض الا لها
كما سيجيء واراد بالشك ما يقابل العلم بقرينة المقام فيتناول
الظن والوهم ايضا ثم اقول ههنا بحث لانه ان اعتبر

اي في عبارته قدس سره اعني معلوم الاختصاص او معلوم عدم الاختصاص وانما لم يحصر فيهما لبقاء معلوم الاختصاص
الغير المطابق . م ح . لم يقصد بهذا دفع الاعتراض عنه قدس سره بل توجيه اصل الدليل بسلم عن الاعتراض
فالدليل الاول جدلي وما بعده برهاني نعم لا يجوز الاقتصار على الجدلي في الحكمة . في ان الوجود
مشترك معنوي لان الجزم بعدم الاختصاص يستلزم الجزم بالاشتراك المعنوي . عبد الرحمن
جواب سؤال مقدر كانه قيل لا يجوز ان يقال لا يلزم من العلم بعدم الاختصاص بهذا المعنى ان لا يكون
مختصا اه كيف وههنا جزم بعدم الاختصاص فاجاب بقوله اذ يمكن ان يكون الخ وحاصله انا
لا نسلم ان هذا الجزم مطابق للواقع لجواز ان يكون غير مطابق له فح لا يلزم الاشتراك
المعنوي . حرره

في العلم المطابقة للواقع كما هو المشهور فالاحتمال
لا ينحصر في الثلثة المذكورة وان لم يعتبر فلا يلزم
من العلم بعدم الاختصاص بهذا المعنى ان لا يكون مختصا
في الواقع حتى يلزم الاشتراك في الواقع اذ يمكن ان يكون
ههنا جزم غير مطابق للواقع ويمكن ان يقال هذا الشق اعني
الجزم بعدم الاختصاص ان تحقق بالنسبة الى الخصم فلا ينفع
النزاع وان تحقق بالنسبة الى احد الامرين الآخرين فيتم الكلام
بالنسبة الى المدعي المنع بل نقول لا نتصور هذا الشق بالنسبة الى الخصم
بل المنفي بالنسبة الى احد القسمين الآخرين فيتم الكلام
عليه قال المص ولما صح انقسامه الى الواجب والممكن وانقسام
الممكن الى اقسامه ثبت الاشتراك بين الجميع قال الش
لان المنقسم الى مفهومات هو المسمى بالمعنى هذا وان كان مخالفا
لما سيجيء ظاهرا لكنه حق لان التقسيم مختص في تقسيم الكل

الى الاجزاء او الكلي الى جزئياته وههنا لا يتصور ذلك
فتعين الثاني ولكن الثاني انما يتصور لنا ونقل الذي ذكره الى مسئلة
هذا الاشتراك يجري في صورة كون الوجود مشتركا لفظيا والجواب
في الجواب ان يقال على مجاذاة ما ذكره قدس سره في حواشي
التجريد ان هذه القسمة صحيحة مع قطع النظر عن اللفظ والتسمية
فتامل قوله قدس سره فالذي لم يزل هو الاعتقاد بالوجود
المحمول على ذات السبب المتصف بالامكان والاعتقاد الوجود المقيد
اقول كلامه قدس سره مبني على ان الشارح جعل المحمول
وهو الوجود في الشق الاول مقيدا بخصوصية الموضوع وليس كذلك
بل بناء ايراد الشارح على ملاحظة التقييد في جانب الموضوع
فصاحب الكلام اعتبر عنوان الموضوع في قولنا السبب موجود
ليس هو سببا ما لانه خارج عن البحث بل السبب الخاص اي السبب
المتصف بالامكان فاذا زال اعتقاد الامكان حصل

21

وحصل اعتقاد الوجوب زال اعتقاد ان السبب الممكن
موجود اذ باختلاف العنوان يختلف التصديق و
يدل على ما ذكرنا قوله لان الخصوصية هي السبب
الخاص المتصف بالامكان حيث جعل الامكان قيدا للخصوصية
الخصوصية التي هي في الموضوع وعلى هذا كان الجواب ان
العنوان هو السبب المخصوص بخصوصية كونه سببا للممكن المفروض
لا بخصوصية كونه ممكنا فصار الحاصل ان ههنا اعتقادين
احدهما اعتقاد ان سبب ذلك الممكن موجود وهو باق
لم يزل وثانيهما اعتقاد كونه ممكنا وهو يزول قال
الشارح لصحة انحصار الشيء في الوجود اي انحصاره عليه
لا يحتاج في الحكم بالحصر الى ملاحظة تعدد اجنبية
اصلا على ما افاده قدس سره فان قيل كيف يتحقق هذا
الحصر على تقدير ان المثبت للوجود الشكوك وظاهر

فلو كان الحصر عقليا كيف يمكنهما الانكار على ذلك لان الحصر العقلي هو الذي يحكم العقل في بادي الراي
اي بلا ملاحظة مقدمة اجنبية بالحصر ع ت ونحن اردنا بالموجود بل ما اتصف بالوجود مطلقا وبالمعدوم
ما اتصف بالمعدوم فلا واسطة فصار النزاع لفظيا راجعا الى تفسير الالفاظ معنويا فان قلت
بناء على تفسيرهم الموجود بالذات التي لها الوجود يلزم ان لا يخرج جميع الاعراض مثل السواد والبياض موجودة
وهل هذا الا مكابرة صرفة قلت سيجيء ان الذات عندهم هي بمعنى المتعقل بالاستقلال فيدخل فيه جميع الاعراض
الغير النسبية ويخرج منه جميع النسبية مثل العالمية والقادرية والباصرية والسوادية وهذه هي الاحوال الواسطة
عندهم واما الذات عندنا فهي ما اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع فيخرج جميع الاعراض عن التعريف

وظاهر ان هؤلاء من اهل العقل والتميز وليس الملها
ولا مجانين او ان نزاعهم ليس الا في تفسير الالفاظ
وانهم لم يعنوا بالموجود والمعدوم ما عنونا بهما وذلك
لانهم ارادوا بالموجود الذات التي لها الوجود وبالمعدوم
الذات المسلوب عنها الوجود فالثبوت بينهما واسطة بينهما
قوله قدس سره وليس كذلك فانا اذا اعتقدنا كونه ممكنا
فقد زال اعتقاد الخصوصية بديهة انا اذا اعتقدنا ان السبب
المفروض ان خصوصية الواجب ممكنا اي خصوصية الممكنة فقد زال
اعتقاد الخصوصية المفروضة وذلك ظ وليس المعنى الخصوص
التي عبر عنها بالواجب يعتقد انها بعينها ممكنة حتى يرد
عليه ان اللازم على ذلك التقدير مغايرة مفهوم الوجوب
لمفهوم الواجب الذي عبر عن الخصوصية به لا مغايرته
لنفس الخصوصية التي هو محل النزاع قوله قدس سره اعلام

أي السند بكلا شقيه فلو تساويا والطال المساوي في اثبات المقدمة الممنوعة اي الحصر لا اله الا الله
فلا يكون مقبولا لا هو كلام على السند المساوي على ما الظهر من تقرير المحشي فيكون مقبولا وهذا معنى دفع المنع
على تقدير السند وفوق مراده اشارة الى انه غير ظاهر عبارته قدس سره فانه المتبادر منها انه دفع المنع باثبات
مقدمة ممنوعة اي الملازمة مع تسليم السند فافهم محي الدين وفيه انه ما ذكره قدس سره والشارح
ليس فيهما اثباته ابطال السند بل هما صريحان في الشرطية قطعا اذ معنى قوله قدس سره بل هما دفع لاثبات
المنع على تقدير سنده اذ لولاه لم يحتج الى اثباتها الظهور ثبوتها محي الدين

فتدبر قدس سره ولا يتوهم ان ذلك وما ذكره الشارح كلام
على السند مراده ان المقدمة التي اورد عليها بديهية
لا تقبل المنع في نفسها وليس الباعث على منعها سوى
الشبهة التي اوردها المانع في مقام السند فالمنع انما
يتجه على تقديره فاذا ابطل اندفع المنع واما انه
على تقدير عدمه فقط لانه منع للمقدمة البديهية بلا سند
ولا شبهة اصلا ولا يحتاج فيه الى حل الشبهة المورودة
في مقام السند هذا غاية توجيه الكلام قال الشارح
ان كان مختصا بذلك الاخر بحسب اعتقاده فصار
حاصل الدليل انه لو كان الوجود معانيا متعددة
كل منها مختصا بماهية لزال اعتقاد الوجود بزوال
اعتقاد الخصوصية لان الاعتقاد بالمختص يجب ان يزول
عند زوال الاعتقاد بالمختص به اذا كان الاختصاص

معتقدا وههنا الاختصاص معتقد فتحقق المعارضة
ثم باستثناء نقيض التالي يلزم نقيض المقدم وهو المطلوب
ولنشرح حاصل الدليل اي الوجود لو كان معلوم الاختصاص
لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيات لكن
ليس كذلك حتى ينتج ان الوجود ليس معلوم الاختصاص
او انه ليس مخصصا بحسب نفس الامر نعم يبقى الكلام في
تحقق الاعتقاد بالاختصاص وقد اشار الى توجيهه
سيد المحققين في حواشيه حيث قال سواء كان معلوم الا
ختصاص او مشكوكا فقول الشارح اذا كان مخصصا
بذلك الاخر بحسب اعتقاده في قوة قولنا اذا كان
مخصصا بذلك الاخر بحسب اعتقاده او كان مشكوكا
فيه الا انه اكتفى بالاول لدلالة الظاهر على زعم الخصم اذ
الخصم وهو الاشعري كما يقول بان الوجود معا متعددة

متعددة كذلك يقول بان كلا منها عين الماهية
المختص بذلك الوجود بعينها والظاهر من يقول بان وجود
الانسان مثلا عين الانسان يقول بان اختصاصه معلوم
لان اختصاص الشيء بنفسه ضروري وانما قلنا الظاهر
ذلك ولم نقطع به لان اختصاص الشيء بنفسه انما يعلم ضرورة
اذا كان الشيء حين جعله مختصا ومختصا به متصورا
بوجه واحد وذلك غير لازم فليتأمل قال الشارح
اما لو كان المراد الخصوصيات التي في نفس الامر فحاصل
الدليل انه لا يلزم ان يكون شيء من الخصوصيات
مطابقة لما في نفس الامر اي لذلك الوجود المعتقد مخصوصا
بها في نفس الامر فزوال الوجود بزوال اعتقادها
لكنا نجد ان جميع اعتقاد الخصوصيات يزول ويتبدل
ويبقى اعتقاد الوجود بحاله وبما قررنا ظهر اندفاع

حاصل الاندفاع ان المراد من بطلان التالي انه لا يجوز زوال اعتقاد الوجود بزوال مطلق الخصوصيات المطابقة وغير المطابقة فكيف لا يلزم عدم كون الوجود مشتركا لفظيا وبما قررنا اندفع ما ذكر في الحاشية المنقولة عنه وانت خبير بان هذا السند والمنع انما ينطبق على منع الشرطية بعينه ما ذكره العلامة لانه انما ينطبق عليه فاعرف محي الدين

اي منع استلزام نفي التالي لنفي المقدم تقديره انكم قلتم لو كان الوجود مشتركا لفظيا لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيات لكن التالي باطل فالمقدم مثله فيرد المنع بانه لا يلزم من بطلان التالي وعدم زوال الوجود بزوال الخصوصيات عدم كون الوجود مشتركا لفظيا لجواز ان يكون الخصوصيات غير مطابقة فلذا لا يزول الوجود بزوالها فكيف يلزم عدم كونه مشتركا لفظيا وحاصل الاندفاع ان المراد من بطلان التالي انه لا يزول اعتقاد الوجود بزوال مطلق الخصوصيات المطابقة وغير المطابقة فكيف لا يلزم عدم كون الوجود مشتركا لفظيا وبما قررنا اندفع ما ذكر في الحاشية المنقولة عنه

منع نفي التالي على هذا التقدير مستندا بجواز ان يكون عدم زوال اعتقاد الوجود عند زوال اعتقاد الخصوصية بواسطة عدم مطابقتها لنفس الامر بان يكون الوجود المعتقد وجودا قائما بذاته ويعتقده خصوصية فلذلك لا يزول اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية

قال الشارح فيكون الوجود مختصا بالجوهر بحسب اعتقاده ولا يخفى ما في هذا اللازم من النظر اذ لا يلزم من اعتقاد كون الخصوصية جوهرا اعتقاد اختصاص الوجود بالجوهر وتوجيهه ما ذكرناه انفا وبيانه ههنا ان المراد فيكون الوجود مختصا بالجوهر بحسب اعتقاده او كان الاختصاص مشكوكا فيه على ما اشار اليه فيما مر وقد علمت وجه الانتفاء بالاول فلا تغفل

قال المصنف ولان المقابل للعدم كل ماهية هو وجودها

يعني ان العدم والوجود اذا اعتبرا بالقياس الى الماهية المخصوصة يكونان متقابلين فيتم الحصر على تقدير الاشتراك اللفظي ايضا اذ العرف والاصطلاح ان العدم بمعنى سلب جميع الوجودات مفهوم ... الحصر العقلي لاحتياجه الى المقدمة الاجنبية ... هذا الكلام ... محي الدين ... الوجود باحد الوجودات او مسمى لفظ الوجود ... حاصل الاعتبار ان الشيء اما موجود باحد الوجودات او معدوم اي ليس بموجود بشيء من الوجودات ... عبد الرحمن

هو وجودها الخاص بها فيلزم حمل العدم على رفع الوجود الخاص بها وهو خارج عن العرف اذ لو قال احد زيد معدوم ثم قال لكنه موجود بوجود عمرو لنسبه العقلاء الى التناقض وما ذلك الا لفهمهم من العدم معنى لا يجامع الوجود اصلا وفي حاشية الابهري انا نفهم من العدم معنى لا يجامع الوجود اصلا فلو كان الوجود متعددا وقيل زيد مثلا اما موجود واما معدوم يجزم العقل انه لا يكون موجودا بهذا المعنى الذي قصد من معنى لفظ الوجود ولم يكن معدوما ايضا بل موجود بمعنى اخر واما العرف ظاهر فالحصر هو كونه موجودا باحد الوجودات وكونه مسمى بلفظ الوجود فمن رد بانا نجد هذا الجزم من غير ملاحظة مفهوم الوجود ولو لفظا والتسمية الى غير ذلك فتامل قوله وقد مر فيه ايضا انه يجوز اطلاق العدم عليها بالاشتراك

اي لفظ الافراد شمول بمجموع الوجود كلها صادقا عليها مع ان الكلام في كون الوجود مشتركا وجوبا لفظيا داعيا فان الاصوب
لاحتمال انه يجوز اطلاق الافراد باعتبار المسمى بلفظ الوجود او باعتبار هذا الحق في الوجود انه مشترك معنويا او يكون
الوجود افراد محي الدين ونعكم لم يعلل بذلك للاشارة الى انه في الوضع وتعمل الامر للوجود هو الافراد
لا المعاني عبر عما هو معان بحسب زعم الخصم بالافراد ولم يعبر عن ذلك بلفظ تامل فيه احمد مجل لان الافراد من خصوص
الاشتراك المعنوي والمعاني من خصوص الاشتراك اللفظي

لفظا كاطلاق الوجود على افراده لا يخفى عليك ما في
هذه العبارة من المساهلة فالاصوب ان يقال كاطلاق
الوجود على معانيه **قوله** فدس سره لتوقفه على استقراء
معاني الوجود اقول فيه نظر لان الاستقراء انما هو
لتحصيل تصور المحمول فلو توقف تصور المحمول على امر خارج
او بنا في الحصر في طرفي النقيض عقليا اذ الحصر العقلي
ما لم يفتقر بعد تصور الاطراف الى مقدمة خارجة اللهم
الا ان يراد بالحصر العقلي ما لم يتوقف على امر خارج
ويرجح انا نجد حصر الوجود والعدم لا يتوقف على
امر خارج اصلا بعد تصور الاطراف وفيه تعسف فان قلت
لا حاجة الى الاستقراء اذ يمكن تصور المعاني المتعددة بعنوان
انها مسمى لفظ الوجود فلجواب انه المستدل بعنوان
انا نجد الجزم بالانحصار من غير ملاحظة اللفظ والتسمية

ولو كان الاشتراك لفظيا لما ثبت الانحصار العقلي لتوقفه على التاويل وان لم يتوقف على الاستقراء مع انا نجد
الحصر من غير توقف على امر خارج فثبت الاشتراك المعنوي وهو المط محي الدين بالنظر الى كلام المص مع قطع النظر
عن تفصيل الشرح الموضعين والا فلا اندفاع عن ظ ولعله لهذا امر بالتامل قاسم بانه يتخالف تاويل الاولي
لا يزول اعتقاد الوجود من غير ملاحظة وفي الثالثة يصلح انقسام الوجود الى الواجب والممكن من غير ملاحظة فافهم
بانه يقال في دفع المنع في الاول انا نجد نجزم ببقاء الوجود عند زوال اعتقاد الخصوصية من غير ملاحظة ما يطلق عليه الوجود
وفي دفعه عن الثالث انا نجد الجزم بصحة الانقسام من غير ملاحظة الاطلاق كانه اشار اليه بهذا بالتامل عبد الحميد
او بناء ملاحظة التسمية واطلاق لفظ الوجود ولا يخفى عليك انه وان اندفع به المنع الا انه ذلك مجرد دعوى كما عرفت
ولهذا امر بالتامل محي الدين

والتسمية وما يشاكل ذلك ولا يذهب عليك انه
يندفع المنع الذي ذكره المص على بطلان التالي في الشرطية
الاولى والثانية فتامل لا يقال هذا الكلام منه
قدس سره ينافي ما قرره في الحاشية التي ذكرتها في هذا
المقام حيث قال وان تردد بين واحد من الوجودات
لا بعينه وبين العدمات بمعنى ان السواد اما ان يكون موجودا
بواحد من الوجودات او لا يكون موجودا بشيء منها فكذلك
قطعا لان ما ذكره في تلك الحاشية توجيه لكلام الشارح
وتقرير له وفي هذه الحاشية يكون معترضا على الشارح
فلا منافاة **قال** الشارح واما قوله فالاولى بحاصله
ما ذكرنا في توجيه كلام المص اقول الكن بينهما فرق
من وجهين احدهما انه في توجيه الاستفسار عن
الانقسام هل هو صفة المعنى او اللفظ وفي توجيه الكلام

الاستفسار على الوجود وثانيهما ان المقسم في توجيه الشارح
لفظ الوجود على ما هو الظاهر من كلامه وفي توجيه العلامة ما يطلق
عليه لفظ الوجود واياه عنى بقوله ما صدق عليه الوجود
وقد عرفت اندفاع المنع فتامل قوله فيه بحث وكان الوجه
التوجيه المذكور منشاه اطلاق المتن قيل كلام يستعملونه
بل مقتضى العلامة من الوجود الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا
ولا معنى هو المعنى المخصوص بموجود موجود على تقدير
الاشتراك اللفظي اذ لا شك ان المعنى المخصوص بزيد
مثلا الذي هو عبارة عن وجوده على تقدير الاشتراك
اللفظي ليس مشتركا اصلا لا لفظا وهو ظاهر اذ المشترك
اللفظي هو لفظ الوجود لا المعنى المفهوم منه ولا معنى لانه
على هذا التقدير لا يوجد الا في زيد والوجود الذي
ليس مشتركا معنى بل لفظا هو لفظ الوجود وحاصل

وحاصل كلامه انا لا نسلم صحة تقسيم الوجود ان اريد بالوجود
المعنى المخصوص بموجود موجود على تقدير الاشتراك اللفظي
وسلم ان اريد به لفظ الوجود الى الوجود الواجبي والممكني
صحيح بمعنى ان هذا اللفظ اما لهذا المعنى او لذلك لكن
لا يلزم منه نفي ما ادعيت نفيه لان اللازم على تقدير الا
الاشتراك اللفظي عدم صحة انقسام المعنى المخصوص
الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى فاللازم غير منفي
والمنفي غير لازم فالترديد في بطلان التالي لا في معنى
الشرطية على ما حمله السيد قدس سره [illegible] اذ الكلام في
المراد من الوجود الذي لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى
ما فسره به وهو المعنى المخصوص بموجود موجود عن الوجود
الذي ليس مشتركا معنى بل لفظا هو لفظ الوجود لا المعنى
المفهوم منه على ما عرفته فلا يتوجه النظر الذي اورده

وانما جعل التوجيه الاول راجعا الى الثاني ولو اراد في الشق الثاني من التوجيه الثاني الوجود الذي ليس مشتركا
لا لفظا ولا معنى لم يوافق الشق الاول من التوجيه الاول لكان الشق الاول حينئذ موافقا للشق الثانية من التوجيه الاول
لكن قول الشارح ... واما قوله فلا وجه لها لما ذكرنا في توجيه كلام المصنف من الحمل والرجوع فانه لعله انه
اراد بالشق الثاني في الوجود من التوجيه الذي الثاني هو الوجود بمعنى الاشتراك معنى لم يوافق الشق الاول
من توجيه الشارح كما ان شقه الاول موافق للشق الثاني لاحد جهتي كلام المص محمد الكريمي
فكيف كان يتأتى للعلامة ان يورد النظر بان اللازم ليس ما ذكره ولا يلائم ما بينه الشارح في وجه النظر عبد الرحيم

اورده العلامة على التوجيه الاول وبينه الشارح بان
اللازم عدم صحة انقسام الوجود الذي لا يكون مشتركا
معنى الى ما لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى اذ ظاهر ان
اللازم على تقدير الاشتراك اللفظي او عدم الاشتراك المعنوي
لا عدم صحة انقسام لفظ الوجود وذلك ظاهر بل الجواب جعل التوجيه
الاول للعلامة راجعا الى الثاني مع انه حلم بورود النظر عليه في عدم
وروده على الثاني فالصواب ان يقال ان اراد ان الوجود الذي
لم يكن مشتركا بينهما وظاهر ان الحقيق ذلك المعنى غير مرتب على تحقق
نفي الاشتراك المعنوي بل اللازم على ذلك التقدير هو تحقق المعنى
الغير المشترك في معنى الوجود دون ترتب عليه هو عدم صحة انقسامه
فورد عليه النظر ولما كان لزوم ذلك انما يكون له وجه اذا لم يكن
الوجود مشتركا معنويا ولا لفظا وتحقق المعنى ونتفرع على الغرض
المذكور وجهه فيه بحيث كلامه بانه توهم في اطلاق المتن الاشتراك

وليس مراده قدس سره ان الترديد في توجيه العلامة في مقدم الشرطية لا في تاليها كما توهم صاحب الفيل وشنع عليه قاسم افندي
الاولى ان نفي [illegible] لما كان ذكر الغرض بعيدا قال على سبيل الظن دون الجزم قاسم وهو عدم صحة انقسام الوجود الذي ليس
مشتركا لا لفظا ولا معنى على تقدير عدم اشتراك لفظ الوجود عبد الرحمن والحاصل ان هنا القائل لما راى ان توجيه العلامة
من الوجود الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى هو المعنى المخصوص بموجود موجود حكم بصحة الملازمة من غير تاويل في المقدم بعين
توجيه الشارح فلم يفرق بين الثاني الذي هو عدم صحة انقسام الوجود الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى من تحصلهما شيئا
واحدا غافلا عن ان هذا انما [illegible] التعبير الاخير لم [illegible] لان مفهوم المقدم بخلافه على التعبير الاول [illegible] للفرق بين التعبير
واحتياج في تعبير الاخر الى تاويل المقدم لتظهر الملازمة فهذا هو الباعث للتوجيه الذي اشار اليه قدس سره محي الدين

الاشتراك مطلقا اي في الجملة واللازم على تقرير نقيضه اي تحقيق
الوجود الذي لم يكن الوجود مشتركا اصلا لا معنى ولا لفظا ولما كان بطلان
ظاهر اللزوم على ذلك الغرض دون فرض نفي الاشتراك المعنوي فقال
على سبيل الظن والتجويز كانه فهم من المقدم ذلك حتى يصح
تفريع ما جعلناه باعثا عليه فهذا القائل لم يتفطن لمعنى كلام
الموجه ولم يفرق بين التوجيهين ولا لما هو الباعث له [illegible]
على التوجيه الثاني الذي فعله فهذا خبط في خبط و
نعم ما قال كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون قوله قدس سره و
والثاني اشهر فيه بل قد يمكن ان يقال ان المتكلمين لما زعموا الحكماء في
تفسير لفظ الموجود بنحو الموجود والمعدوم ولم ينازعوهم في تفسير الكائن فسروا
الاول بالثاني قوله قدس سره وما اورده تنبيها الظاهر انه لا بد من
كون التنبيه المنبه اجلى من المنبه عليه ودعوى كونه اجلى محل تامل اللهم
الا ان يزعم الخصم قال الشارح ولقائل ان يقول ان سلمنا ليس مقصود

مقصود الشارح بتسليم ما قال المص لم اراده ان المسلم
ماهو اعم منه وهو اشتراك الوجود في الكون اعم من ان
في لفظه او معناه وماكون الوجود مشتركا في معناه غير مسلم فيما
قررنا اندفع ما يتوهم ههنا من انه دعوى المص هو اشتراك
الوجود في المفهوم من الكون في الاعيان لا في اطلاق
هذا اللفظ فقط وعبارته صريح فيه حيث قال ان الوجود
مشترك في هذا المعنى فالكلام ليس الا منع تلك المقدمة ان
ارتفع المنع اذ بعد تسليم ما ادعاه فلا مجال للنقض
بان اطلاق الكون عليهما لا يدل على انه معنى واحد مشترك
بينهما لم لا يجوز ان لا يكون معنى واحدا بل يجوز كاطلاق
العين على معانيه ولا يدل على انه معنى واحد مشترك بينهما
فهو بحث قال الشارح وهذا الوجود المطلق خارجيا
كان او ذهنيا لا يذهب عليك انه قد اعترف اي الوجود

الوجود المطلق صحيح في انه المراد زيادة مفهوم الوجود
المطلق المشترك فيه وقوله خارجيا كان او ذهنيا يتبادر
منه مطلق الوجود فلا يتم اجزاء كلامه ويمكن ان يوجه بحط النظر
الذي قرره الشارح هذا او توجيه كلامه بان يعلم ان المراد
الوجود المطلق كما يدل عليه صريح كلامه وقوله خارجيا كان
او ذهنيا بيان لاطلاقه وشموله وحاصله ان المراد الوجود
المنقسم الى الخارجي والذهني وح نقول لو كان المراد
زيادة هذا المفهوم المشترك الكلي فالتقييد بالممكن يكون
مستدركا لان هذا المفهوم زائد في الواجب ايضا ويحتمل
ان يجوز هذا هو وجه النظر واعلم ان ما ذكره في وجه
النظر الثلثة مبني على حمل كلام العلامة على ان المراد مطلق
الوجود كما يظهر بالتامل في عبارته وما ذكره في الجواب
الوجه الاول يقتضي ان المراد الوجود المطلق وما ذكره

في الجواب عن الوجه الثاني بل عن الثالث ايضا مبني على ان
المراد مطلق الوجود ففي كلامه قدس سره اضطراب يمكن
ان يقال حمل قدس سره كلام العلامة في جواب الوجه الاول على
الوجود المطلق كما عرفت توجيه كلام العلامة اشارة الى تخطئة
السائل في حمل الوجود على مطلق الوجود في جواب الوجه
الثاني والثالث اجاب بطريق التنزل وتسليم ان المراد مطلق
الوجود فتأمل وبما قررنا ان كلامه قدس سره في جواب
الوجه الاول من النظر مبني على حمل الوجود المطلق على معناه
المتبادر لا مطلق الوجود يندفع ما قيل من ان الوجود
المقيد بالخارجي اذا كان مذكورا كان مطلق الوجود و
الحاصل في ضمنه مذكورا لا المقيد فقط والمقيد بقيد آخر لان
هذا انما يرد لو اريد مطلق الوجود بمعنى الوجود الخارجي
والذهني معا هذا والحق ان تقييد الماهية بالممكنة د

اذ لو اراد الوجود المطلق الذي هو المفهوم كان التقييد مستدركا كالزيادة في الواجب ايضا عبد الرحيم
فعلى هذا فالتوجيه السابق لكلام العلامة ليس في موضعه والحق فيه ارجاع السابق الى اللاحق قاسم
لانه لو كان المراد الوجود المطلق كان تقييد الماهية بالممكنة لغوا لان الوجود المطلق زائد في الماهية ممكنة
كانت او واجبة قاسم قوله وانما فسر مطلق الوجود بذلك لئلا يتوهم ان المراد بالمطلق ما يعم مفهوم
الوجود الخارجي ومفهوم الوجود الذهني مع انه ليس كذلك بل المراد مطلق ما صدق عليه الوجود
من الافراد محي الدين اذ لو اراد بالمطلق الوجود الذي هو المفهوم كان التقييد مستدركا بزيادة الوجوب
ايضا منه

بالممكنة قرينة ظاهرة على انه اراد مطلق الوجود اي الو
الوجود الخارجي والوجود الذهني وكلام الشارح
حيث قال هذا ينافي الوجود الذهني مبني ايضا على انه
ليس المراد مفهوم الوجود الخارجي ولا مفهوم الوجود
الذهني لزيادتها في الجميع حتى الواجب وبعد تسليم ان قول
الشارح لا يقال هذا ينافي الوجود الذهني لامتناع تصور
الملكة مع الذهول من نصوصه صريح فان الشارح حمل
الكلام على المتحقق زيادة الوجود الخارجي والوجود
الذهني لا بمعنى المطلق الشامل لهما يندفع ما يتوهم ان
ادراج الشارح الوجود الذهني في الدليل ليس الا ان
الخواص كونه زائدا بل يتسنى زيادة الوجود المطلق
المشترك على ان زيادة الوجود الذهني لا يثبت به زيادة
المطلق لجواز ان يكون المطلق ذاتيا والمقيد عرضيا ثم ذ

قوله فلا يتوجه ادراج الشارح ذلك قرينة على رضائه للتعرض بالوجود
الذهني كما توهمه مع ان الشارح قد ادرجه الخ ولا
يخفى ضعف الكلام بعدما عرفت نظر الشارح على ما تعرض العلامة
كيف والشارح قد ذكر في النظر على العلامة هناك فكيف يتابعه
اه فهذا عرفت ضعف الاندفاع محي الدين قوله ثم في تتمة الا
الاندفاع وعلاوة من المحشي ره لا من تتمة التوهم لانه تتمة التوهم
كما توهم البعض محي الدين قوله فلا يلزم من كون الوجود الذهني
زائدا زيادة المطلق تامل عبد الرحمن

ذهب الشيخ الاشعري الى ان لكل ماهية وجودا خاصا
هو عينه فلو حمل الدعوى زيادة الوجود الخاص على خلاف
ما ذهب اليه الخصم لكان اظهر في رد دعوى الخصم فحمل الدعوى
على زيادة الوجود الخاصة عن بعيد بل قد نقل عن سيد المحققين
ههنا حاشية لتوجيه النظر لا عليه حيث قال الظاهر ان وجه النظر
ان الخلاف انما هو في الوجود الخاص لا المطلق اذ لا نزاع
في زيادة المطلق وانما الخلاف في الخاص كما صرح به في مواضع
انتهى فيندفع ان المرجح زيادة مفهوم الوجود المطلق لا زيادة
افراده اذ لا افراد له عند المحققين فتأمل قال الشارح
لو بنا هنا الابتنا في الوجود اولا لما كان السائل
هو المجيب ينبغي ان يحمل السؤال على ما يكون الجواب عنه جوابا
صحيحا ولا يخفى انه لو حمل السؤال على المنع يكون الجواب
بالمنع مقابلة المنع بالمنع فينبغي توجيهه بانه ادعى

عدم تاني بطلان اللازم في الوجود الذهني واستدل
عليه بامتناع تصور المثلث مع الذهول عن تصوره والتصور
هو الوجود الذهني ثم لا يخفى عليك هذا السؤال
انما يتوجه بعد تعميم كل منه وقصوه بما ذكره العلامة اولا
ما ذكره المعترض من الدليل يرجع الى منع مقدمتين احداهما
ان التصور هو الوجود الذهني وثانيتهما ان تصور الشيء لا ينفك
عن تصور ذلك التصور والجواب منع للمقدمة الثانية بما اشتهر فيما
بينهم من ان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بذلك العلم وانت
خبير بان ذلك انما يجوز في صورة عدم توجه النفس و
التفاتها واما في توجهها اذا كان صورة الشيء حاصلة
في نفوسنا نعلم انها حاصلة لنا وذلك الشيء متصور
فالصواب في الجواب منع المقدمة الاولى وهو المستفاد من النقض
الذي اورده قدس سره وذلك لان المتكلمين لا ينكرون

تصور الأشياء ليس يكون في التصور هو الوجود في الذهن
فتأمل قوله لأنا قد نعقل المثلث مع عدم تعقل
وجوده يمكن أن يجاب عنه قبل المص بأنه أراد بالتعقل تصور
المطلق وكان تحققه في ضمن التصديق ورجح الدليل الثاني
لو كان الوجود عين الماهية أو جزءها لكان التصديق بثبوت
الماهية لنفسها عين التصديق بثبوت الوجود لها أو مستلزمه
لها والتالي باطل وفيه تكلف ظ فتدبر حاصل
الاعتراض ما أورده بعض الفضلاء أولاً أنه هاهنا
دليلين أحدهما أنه لو كان الوجود عين الماهية أو داخلا
فيها لزم من تعقل الماهية تعقل الوجود والتالي باطل لأنا نعقل
الماهية ونغفل عن الوجود وثانيهما أنه لو كان الوجود عين
الماهية أو داخلا فيها لم يمكن الشك في ثبوت الوجود
للماهية والتالي باطل لأنا قد نعقل المثلث ونشك في وجوده

في وجوده وحاصل الاعتراض أن المص خلط أحد الدليلين
بالآخر فإن ما ذكره من الملازمة هو ملازمة الدليل الأول
وما ذكره في بيان بطلان التالي للثاني ثم أشار إلى أنه لو
ما يدل على بطلان التالي الأول لتم الدليل عن الاضطراب فما ذكره
في بيان بطلان التالي ثم إذ هو في مرتبة الدعوى وما قرر هاهنا
ظهر أن اعتراض العلامة لا يرجع إلى ما ذكره بعض الفضلاء
من عدم اتحاد الوسط المبني على حمل الدليل على القياس
الاقتراني كيف وكلام المص صريح في الاستثنائي فلا يمكن
توهم الاقتراني منه فإن قيل يمكن توجيه كلام المص على وجه
يندفع عنه ما أورده العلامة من الخلط بأنه إذا نعقل الماهية
ونشك في وجودها فلا بد من تعقل الماهية عند التعقل لوجود
أو مستلزمه أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأن الشك

في ثبوت احدهما للاخر واما الثاني فلان البحث بالمعنى الا
الاخص مستلزم للبحث بالمعنى الاعم وعدم اللازم ملزوم
لعدم الملزوم لكنه قد حقق في بحث ان اخصية البحث حاشية شرح الشمسية
المعنيين بالنسبة الى الاخر انما تظهر في تعريف الاخص
فلاخر وهو ان تصورهما يستلزم الجزم باللزوم او بعضه ان تصور
الملزوم يستلزم للجزم المذكور فتامل قال الشارح فالاولى اه
اي نقل تحمل المثلث على المتصور وانما قال الاولى لم يقل الصوا
لانه يمكن حمل التعقل في كلام المتن في الموضعين على التصديق
وح يرجع الى ما ذكره من الوجه الاول لكن لما كان اطلاق التعقل
على التصديق انما يعرف لو تعلق تعقلا بالقضية وصح ما كما تعالى
تعقلت زيد قائم او قيام وهاهنا على تقدير تعقلا بالمفرد فحمله
على التصديق بعيد غاية البعد قال الاولى ان يقال الشارح انه

اما قال في الموضعين ليسلم كلام المص عن الاضطراب والا فيجب حمل تعقل الثاني
فقط على التصديق انه يرجع الى ما ذكره في الاولوية لكن لا يخ عن الاضطراب كذا افيد
فيه اشارة الى انه في الوجه الاول انه يجب حمل التعقل في الموضعين على الحمل والتصديق لا في بيان
بطلان الثاني فقط كما يتوهم من ظاهر عبارة العلامة محي الدين اي بما في القضية من النسبة الجزئية وهي كونه
متوسطا بين امرين هما المتعلق بها الاشارة متعلق بمركب تام فقال او متعلق المتعلق بالقضية
فاستفهم لك وجه تقييد المفرد بالصرف تدبر
الاول اعم حيث قال العماد او فسر البحث بالمعنى الثاني لا يكون تصور الملزوم كافيا في تصور اللازم مع
الجزم باللزوم كان المعنى الثاني اخص من الاول في الحاشية الصغرى عند قوله والمعنى
بلا شبهة لكن لم يثبت هذا التفسير في كلامهم
حاشيه كوجك

يمكن توجيه الكلام على وجه يغني عما ذكرناه من الاولى
لكن فيه تكلف حاصل العبارة أن الاولى أن يحمل المثلث
على المتصور ونصدق به ولا نحمل الوجود عليه ولا نصدق
به بل نشك فيه هذا تقرير على وجه يمكن تطبيق عبارة
المص عليه على ما أشرنا اليه وتوضيحه على حاله
الشك والعلم ويمكن تقريره بتوجيه آخر وهو أن الوجود
غير محمول على المتصور في نفس الامر ومحمول عليه
فيها وهذا مبني على أحد الامرين اما تخصيص الوجود
بالخارجي أو بجعل الوجود بالمعنى المصدري اما الاول
فتصحيحه على أي تقدير كما يظهر بالتأمل وقيل ويمكن توجيه
الكلام بوجه يندفع عنه النظر المذكور وهو أن يقال
أنا نعقل المثلث من غير شك ونشك في وجوده
والمشكوك ليس نفس المشكوك ولا داخلا فيه

فلا يكون الوجود نفس الشك ولا داخلا فيه اقول
ان اراد بقوله من غير شك فيه من غير شك في نفس الماهية
فسلم لكن الوجود ايضا غير قابل لتعلق الشك به كيف
والشك انما يتعلق بما يتعلق به التصديق وهو النسبة التامة
الخبرية وان اراد من غير شك في ثبوته للمتصور فكان
بعينه ما ذكره الشارح وتوجيه كلام المصنف مبني على حمل التعقل
في الموضعين على معنى التصديق فلا يصح قوله نعم يرد عليه
ان التعقل المذكور في عبارة المصنف يجب ان يراد به تارة التصور
وتارة التصديق قال الشارح والنزاع فيه لفظي اذ الظاهر انه
اراد ان اللازم من كون احد الامرين محمولا دون الاخر تغايرهما
في الذهن اي بحسب المفهوم لان المراد من المحمول هو المفهوم
لا بحسب الخارج بمعنى انهما متمايزان بحسب الخارج فان زيدا
مثلا اذا اتصف بصفة العمى وصفة الجهل فاذا تصورناه

فاذا تصورناه بالجهل نقول الجهل محمول على المتصور و
العمى غير محمول عليه فلا يلزم الا مغايرة مفهوم الجهل لمفهوم
العمى في الذهن لا انهما متغايران في الخارج بان يكون كل
منهما هوية ثابتة في الخارج يمتاز عن الاخر ليس الا
الاعتبارات لا تمايز بينهما بحسب الخارج وكذا لا تمايز بينها
وبين موصوفاتها بحسب الخارج لان ذلك يقتضي ان يكون
كل منهما هوية ثابتة فيه متميزة بحسبه عن الاخر
والاعتباري ليس كذلك وهذا الكلام من الشارح
مبني على ما قيل في توجيه كلام الاشاعرة وكان مذكورا
في شرح الجديد للتجريد وهو ان الاشاعرة ارادوا
بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته وليس زائدا عليها انه
لا تمايز بينهما في الخارج بشيء هو الماهية واخر هو الوجود
قائما بها قياما خارجيا كما يدل عليه تصفح ادلتهم

ولا نزاع معهم في ذلك الصباحي ولما كان النزاع ح يصير

لفظيا اصر فاوكان المستبعد ان يجرى النزاع بين العلما

الاعلام لفظيا ولم يتفهموا ذلك الى الان قال قدس سره

الظاهر ان النزاع في كونه زائدا الخ قيل يمكن توجيه كلام

الشارح بوجه لا يرد عليه هذا الايراد بان يقال مراده

هو انه لا يلزم من حمل المشتق على المتصور دون الوجود

الا المغايرة بينهما بمجرد الذهن لا بحسب نفس الامر ويكون

مراده بالخارج هو نفس الامر واطلاق الخارج على نفس

الامر كثير شايع في كلامهم ولا شك ان المراد بزيادة

الوجود زيادته في نفس الامر لا بمجرد اعتبار الذهن

اما انه لا يلزم من حمل احد الشيئين على امر والاخر

الا المغايرة الاعتبارية لا المغايرة بالذات فلان الحيوان

مثلا اذا اخذ لا بشرط يكون محمولا على الانسان واذا

وكذا التصور اذا اخذ لا بشرط شيء جزء محمولا على التصور الساذج لكونه اعم وان اخذ بشرط لا شيء يكون جزءا غير محمول واذا اخذ بشرط شيء اي الحكم يكون قسما مباينا له اي الكلام واحد محصله اي من الوجود الى ان يكون نسبيا لجز الشيء الواحد بالذات محمولا مرة وغير محمول اخرى كما عرفت من اشتراط الشيئية واللاشيئية في الحيوان محصله في قوله الظاهر ان النزاع في كونه زائدا في نفس الامر بحسب الذهن على ان لا يجوز وبحسب الذهن عطف تفسير او في موضع آخر قاسم محمد احد المتصف دون الاخر يثبت المغايرة الاعتبارية لا الذاتية والا لما كان الحيوان في الصور واحدا بالذات قاسم اي على سبيل ضم كل جزء للكل او على اعتبار نفس الماهية معه حتى يحصل ماهية اخرى

واذا اخذ بشرط لا شيء يكون جزءا وغير محمول لغالبا الشيء الواحد

بالذات يمكن ان يكون باعتبار وباعتبار اخر غير محمول واما

ان المراد بالزيادة هو الزيادة في نفس الامر فقط وقد

صرح به قدس سره اوكون الوجود غير محمول على المتصور

اصلا واي بوجه من الوجوه وباعتبار من الاعتبارات

فلم ان المغايرة بينه وبين الماهية مغايرة ذاتية لا

اعتبارية ذاتية فقط قال الشارح والامكان

ضمه اليها اراد بالضم ضم الوجود الى الماهية على سبيل

ضم المحمول الى الموضوع وصاحل انه لو كان الوجود

عين الماهية او جزءا لها فما يعني ان يكون الموجود بحسب

نفس الماهية في جزء منها لم يكن حمل الوجود عليها مانعا

من صدق ما هو صادق عليها وليس كذلك اذ قابلية الوجود

والعدم يعني امكانهما يصدق على السواد مثلا وحمل

الوجود عليه نعم من الصدق المذكور ضرورة ان ثبوت

الشيء لنفسه وثبوت الجزء لكله ضروري سواء كان محمولا

او خارجا والاول ثابت لمحمول عليه مواطاة والثاني

محمول عليه اشتقاقا واذا كان ثبوت الوجود ضروريا

فلا يمكن العدم وعلى هذا لا يرد ما اورده صاحب الحواشي

ولا ما اورده الشارح كما لا يخفى قيل والحق ان مقصود

المستدل بيان ان كل ما يصدق عليه يصدق على المركب منه

ومن نفسه او منه ومن جزئه لانه مع كونه غير صحيح غير مفيد

على تقدير تسليمه اذ لا شك ان معنى قولنا السواد موجود

كذلك ان المركب من السواد والوجود كذلك وهو بين البطلان

كلا وانا اذا لاحظنا امرا بعنوان وحكمنا عليه بحكم ايجابي

صادق عليه في نفس الامر ثم قيدنا المعنون بذلك العنوان

لا بنفس ذلك العنوان او بجزئه مرة اخرى لا يختلف

اقول قد يختلف ايضا الحكم انتهى فانه يصدق على الحيوان الناطق انه عين الملحوظ مع نفسه ولا مع جزئه ولا يصدق ذلك على الحيوان الناطق الذي هو حيوان ناطق والذي هو ناطق لانه يقال المراد انه لا يختلف الحكم النفس وان كان يختلف الحكم الاعتباري وحده انتهى هذا انشاد المحشي بعد هذا نقض صورة لان لا حاصل في قوله في نفس الامر وعلى هذا لا يندفع المناقشة الواردة عليه ... مع انه كما ذكرناه من المناقشة كما لا يخفى محمد امين فاذا لم يختلف موضوع القضية لم يختلف الحكم لاتحاد المحمول انتهى محمد امين اي ما صدق عليه الناطق جوهر فالموضوع هو زيد وعمرو وشئ ملحوظ اولا بمفهوم الحيوان الناطق الذي هو العنوان واحد ثم لاحظنا ذلك الموصوف بذلك المفهوم

لو يختلف هذا الحكم اذ التفاوت في الصورتين في الملاحظة

لا في ذات الملاحظ مثلا اذا صدق قولنا الحيوان الناطق

جوهر يصدق الحيوان الناطق الذي هو حيوان ناطق

جوهر والحيوان الناطق الذي هو ناطق كذلك ضرورة ان

لا دخل لما لاحظنا شيئا بعنوان مكرر في تبديل الاحكام

الصادقة على ذلك الشيء في نفس الامر فعلى ما ذكرنا الحكم

على الحيوان الناطق المقيد بالناطق حكم على الحيوان الناطق

الملحوظ بكونه ناطقا مرتين لا على الحيوان الناطق مرتين

حتى يجوز ان يخالف هذا الحكم الحكم على الحيوان الناطق

فتدبر فان فيه شيئا من الدقة او نقول لا يخفى على

احد انه اذا صدق على السواد انه قابل الوجود والعدم

فلو لاحظناه بعنوان الموجود لا يمنع هذا الصدق

كما اعترف به فتح وانه صحح للملاحظة لكنه لا يظهر بطلانه

هذا منع الملازمة الشرطية على ذلك التوجيه وحاصله انه على ذلك التوجيه لا نسلم انه لو كان الوجود عينا لما كان ضمه الى الماهية مانعا الخ مستند المنع انه انما يحصل كذلك لو كان تقييد الماهية بالموجود بهو هو وليس كذلك بل التقييد ها به بهو بذو وهو فالحكم على الماهية قد يخالف الحكم عليها اذا قيدت بعينها بهو ذو فهو لا نسلم الملازمة تقرير دليل الكذب يعني بعد ما عرفت من توجيه كلام المستدل لان المراد هو التقييد لا التركيب لا نسلم انه لا يختلف الحكم لانه انما لا يختلف الحكم اذا كان التقييد بهو هو لا بذو وهو والتقييد فيما نحن فيه من قبيل الثاني نحو النتيجة وهذا الكذب انما هو لانتفاء الموضوع على مذهب من يقول ان الوجود ليس بموجود في الخارج بل في وجوده بنفسه ٥٣

بطلان الثاني ثم قال فان قلت تقييد الشي بنفسه او بجزئه
يتصور بوجهين احدهما تقييده بهما بهو هو ولا ريب
مثلا الانسان الانسان كذا والانسان الحيوان كذا وفي
ان التصديق بهذا الوجه لا يصير منشاء لاختلاف الحكم
وثانيهما تقييده بهما بهو ذو وهو لا ريب في ان الحكم
على الشي قد يخالف الحكم عليه اذا قيد بهو ذو وهو لان
المفهوم من ذو وهو غير المفهوم من هو فهو من حقيقة
تقييد الشي بغيره اليس قولنا الوجود الخارجي عارض
للماهيات صادقا مع كذب قولنا الوجود الذي هو ذو الوجود
في الخارج عارض للماهيات وعلى تقدير جزئية الوجود يعني
السواد او دخوله فلا نسلم قولنا السواد الموجود كذا
تقييد الشي بنفسه او بجزئه بهو هو بل بهو ذو وفان
السواد موجود اعتبار كونه ذا وجود قلنا هذا

فحمل الموجود في قولنا السواد موجود حمل هو هو كحمل الوجود الذي هو الفصل او الجزء الذي كلامنا فيه انما هو حمل ذو وهو نحو قولنا السواد موجود فصح حملان حمل المشتق وحمل المصدر وكلامنا في الثاني فلا تخلط حمل الثاني في حيز المنع فاسم يجوز يخالف الحكم في فتنبه الشرطية واذا كان تقييده بذو في يختلف الحكم فلا يتم الملازمة فافهم ٣٣

نقول انا في اول المسئلة الوجود زائد معناه مفهوم الوجود زائد فقولنا السواد الموجود كذا بمنزلة قولنا الموجود الموجود كذا على فرض العينية او الجزئية ولا نسلم انه من قبيل تقييد الشي بنفسه او بجزئه فهو هو فان تقييد مفهوم الموجود بالموجود ايضا وحاصل الكلام على فرض عينية مفهوم الموجود بالسواد في موضعه وقال بالموجود الذي هو عينه فقال وتقييد مفهوم الموجود بما في الكلام في العينية لا غير حيث قال اذا ما صدق عليه الموجود عين الماهية تدبر جلبي الدفع بان المراد من الموجود الوجود الموجود للمحقق الدواني فقال المحشي رد عليه مدفوع لان المراد اه اي مندفع بانه اذا كان النزاع في ان الموجود زائد لا يتوهم هذا المجيب لان المراد الموجود زائد او لا كما هو الظاهر فعليها لا يتوهم لا يكون

هذا موجه تندفع لان المراد من الوجود في قولنا
الوجود زائد هو الموجود ففي قولنا السواد الموجود كذا
كذا لو كان الموجود عين السواد او داخلا فيه لكان
تقييد الشي بنفسه او بجزئه بهو هو فانه مندفع بان
النزاع في ان الوجود زائد في الماهيات ام لا لا يتصور الا
في المفهوم من الموجود لا في ما صدق عليه الموجود لان ما صدق
عليه الموجود هو عين الماهية بلا شبهة فلا مجال للنزاع
والتخالف فيه وتقييد مفهوم الموجود بالموجود ايضا
يتصور بوجهين احدهما ان يراد بالموجود الثاني ايضا
مفهوم الموجود حتى يصير معنى قولنا الموجود الموجود
كذا ان المفهوم الذي هو هذا المفهوم كذا ويكون مثل
قولنا ان زيدا الذي هو زيد كذا ومع لا يختلف الحكم
على الموجود قبل التقييد وبعده وثانيهما ان يراد بالموجود

الثاني ما صدق عليه الموجود حتى يكون معنى قولنا الموجود
الموجود كذا ان الموجود الذي هو فرد الموجود كذا
ولا شك ان الحكم على مفهوم الشيء من حيث انه مفهوم تصديق
عليه بعض الاحكام الايجابية ككونه من المعقولات الثانية
وكونه من الامور العامة وغير ذلك من حيث كونه
فرد الموجود الخارجي لا يصدق شيء من الاحكام الايجابية
لامتناع تحققه في الاعيان ولا سترة في ان المراد بالموجود
في قولنا السواد الموجود كذا هو المعنى الثاني الذي
هو فرد الموجود كذا فيكون الحكم عليه بخلاف الحكم على السواد
من غير تقييد بالوجود لا يفيد المغايرة لان السواد
موجود ان كان باعتبار كونه وجودا من موجودية
باعتبار امر زائد على ذاته داخل فيه وهو كونه ذا وجود
وان كان ذاته عين الوجود وبالجملة المفهوم من الوجود

فلا يجوز ان يكون هذا المعنى ماخوذا في الشرطية لانها مبنية على ان يكون الوجود عينا لا زائدا فانه لا يقال الوجود موجود بنفسه والوجود عارض له هو عينه لئلا يلزم التسلسل ... هذا القيل الى جوابا للاستاذ وضعفه فيما بعد في قوله فانه قابل للوجود والمنضوم اه حيث قال والحق عندي ان المراد ... فضعفه ظاهر وسنتكلم عليه هناك بما يجدي ... والمنع ... الاستاذ وسنوضح لك الحق هناك فاصبر ... اعلم ان هذا الترديد حاصله انما هو ترديد الشك ذكره ليتبين منه كشفه عن الفضول في الشقين فافهم ... وليس هذا الترديد مبنيا على ما سبق من ان الضم بمعنى الحمل كما لا يخفى ... لانه لو كان المجموع قابلا للوجود لزم ان تكون الماهية موجودا بوجودين المضموم والعارض لان العارض على المجموع عارض على الجزء هذا تقرير جلبي

الوجود زائدا على الماهيات ليس لان موجوديته ليس
باعتبار كونه وجودا بل باعتبار كونه ذا وجود معروض
الوجود اعم من ان يكون الوجود عينه او غيره كما في وجود
الوجود لعروضه في نفسه هذا حق الكلام يمكنك
دفع كثير من الشبهة الواردة في هذا الكلام لتمام اقول
ويشير الى هذا الكلام فيما بعد ونتكلم عليه هناك قال المص
والسواد مع الوجود لا يصدق عليه ذلك اقول
ان اراد بالسواد مع الوجود مجموع السواد والوجود
فعدم صدق ذلك المفهوم عليه بناء على ان هذا المجموع غير
قابل للوجود وان اراد نفس السواد المضموم اليه الوجود
فعدم الصدق مبني على ان هذا المضموم اليه غير قابل
للعدم الا بعد الانضمام على سبيل التقييد بان يكون
العينية خارجا والتقييد داخلا اذ على هذا التقدير يصح

واما ثانيا فيدفع انه لو كان المجموع ايضا قابلا للوجود لزم ان يكون الماهية
موجودا بوجودين المضموم والعارض لان العارض على المجموع عارض
على الاجزاء هذا واما الثاني فلانه يلزم امكان التسلسل في الوجودات
المترتبة النفسية الامرية مع ان التسلسل محال ... وذلك لا يلزم
التسلسل لان المجموع لو كان قابلا لامكن وجوده فاذا فرضنا وجوده
يحصل هناك مجموع ثان مركب من المجموع الاول والوجود الذي
به وجد المجموع فيكون هذا المجموع ايضا قابلا للوجود اذ
لا قائل للفصل فيمكن وجوده ايضا فاذا وجد هذا المجموع ايضا

ولئن يكن ممكنا لما اختلف العلماء الاعلام ان الوجود هل هو موجود او معدوم نعم لم يكن للوجود كونه وجودا وعينا
اذ الشي لا يتصف بنقيضه فثبت ان نحو الوجود غير الاشياء لا ينافي امكانها بهذا المعنى فافهم محيي الدين
فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للاراء حيث ذهب المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم
وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية شرح تجريد
هذا لكن كما فا اخذت موجودية الشي باعتبار الاشتقاق لم انا اخذتها باعتبار ذاته او لا يكون ممكنا كما قرر فيما
وبالجملة فلا منافات ولا ايراد فافهم هر لان الاشتقاق امر زائد على الوجود فانه يقول اي قوله ذا الوجود هر

وسلبه الى نفسه اشتقاقا متساويا فان الوجود المطلق
كونه موجودا بالوجود المطلق الذي هو نفسه امر معقول بالعدم
المطلق الذي هو سلبه ممكن لكن بالذات والجواب عنه بان المراد من
الوجود هو الموجود فضعفهما غير مخفي عليك ان كنت مصدقا
بما ارسلناه اليك سابقا من تحقيق المقام وتوضيح الكلام فيه وان
الايراد للشارح الجديد للتجريد والجواب للاستاذ والايراد الذي
ذكره مما اورده الفاضل اللاري وتعليقاته على التجريد
وحاصل الكلام هنا ان النزاع في ان الوجود عينا او زائدا
يرجع الى ان السواد مثلا هل هو موجود بذاته او بعروض
الوجود له لا انه عين مفهوم الوجود كيف ومفهوم السواد
عين مفهوم الوجود ولا يقتضي كونه موجودا بذاته حتى يصير
واجبا للوجود ويخرج عن الامكان بذلك وهذا الفاضل
قد تخلط عليه [illegible] كلام الاستاذ من ان المراد بالوجود

مع ان هذا النظر من جانب الخصم فلا يضر المستدل كما لا يخفى عبد الرحمن اي الاشعري بقيض العينية
ويبعدهم من تعليله الزيادة فلا تضرع هر وحاصل الكلام ان المراد بعينية الوجود او جزئيته هو ان الموجو
الموجودية باعتبار ذاته او جزئه فيخرج عن الامكان لا انه قابل للوجود اذ به لا يخرج عن الامكان مع انهم اه
اعترضوا على الاشعري بان عينية الوجود وجزئيته للماهية يخرجها عن الامكان الى الوجوب كما اشار اليه صاحب
التجريد محمد حسين ومحصله انه لو كان نفس الماهية او داخلا فيها لما كان ممكنا لعدم صدق ما هو
صادق عليها والثاني باطل لصدق الامكان على الماهية وعلى تقدير كونه نفسها او داخلا فيها
لم يصدق عليها الامكان لما مر من ان الوجود اذا كان ضروري الثبوت للماهية لم يصدق عليها العدم فيلزم بصحيحها الدليل
المص قاسم

لا يكون قابلا للوجود قال الشارح فانه قابل للوجود المضاد
اليه والعدم قيل فيها اعتراف بزيادة الوجود فان السواد
اذا كان قابلا للوجود يكون موجودا باعتبار قبول العارض
لا باعتبار كونه وجودا وبالجملة لو كان وجود الشي عين
ذاته او داخلا فيه يكون موجودا باعتبار ذاته او باعتبار
جزءه لا باعتبار امر زائد على ذاته لانه ممكن ضرورة ان
ما يكون بذاته موجودا لا يحتاج في كونه ما يوجد
عنه فاعتبار وجوده امر زائد على ذاته لا عين ذاته الا
الواجب عندهم معنى سوى الموجود بذاته وهذا الاستاد
صاحب التجريد بنوع تحقيق الامكان والايراد عليه بان
الامكان عبارة عن تساوي نسبة الوجود والعدم اشتقاقا
الى الشي ونسبة الشي عين الوجود لا ينافي تساوي نسبة الوجود
والعدم اليه اشتقاقا فجوازه من نسبة ثبوت الشي [illegible]

[illegible] لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة ان
نسبة الكل الى الجزء لا يمكن كنسبته الى سلبه ذلك الجزء شرح تجريد

اي حتى يقال انه لا يتصور النزاع في المصادق اذا كان في المفهوم فالتقييد بالمفهوم يتصور على وجهين الى اخر
ما ذكره القيل فيما سبق في بحث معنى كون الشيء موجودا اوان الشيء موجود بعينه نفي السواد الموجود السواد الذي
موجوديته بنفسه فيمن تقييد السواد بالوجود بهو هو فاندفع ذلك السؤال المذكور فيما سبق وعلى عدم ضعفه
مما ذكره نعم يرد ضعفه من وجه اخر وهو انه اذا كان المراد من الموجود الموجودية بنفسه وكان عين الشيء بهذا
المعنى يتجه ان هنا لا ينافي الامكان الذي هو تساوي نسبة الوجود والعدم اليه اختفاقا وان لم يتجه التقرير فيه
فافهم محي الدين والمراد بهذا الماهية موجودة بعينه الوجود انا اذا قلنا الواجب موجود ليس المراد ان حقيقته
الصادقة بمبدء الاشتقاق اعني الوجود الماخوذ في المحمول وبسببه اتصاف الموضوع بمبدء المحمول بل خصوصية
ذات الموضوع وكونها موجودة بزيادة وجودها بسبب اتصافها بمبدء المحمول كما في الممكنات هذا ما حرّرتم
الحاشية القديمة للدواني
قال

الموجود ان النزاع ان مفهوم الموجود او ما صدق هو عليه
عين الماهية بل في ان الماهية هل هي موجودة بعينه الوجود او
بزيادته كيف ولو كان المراد من عينية الوجود عينية الموجود في الواجب
مما اختاره السيد وشنع عليه الاستاد وحقق ان المراد
عينية الوجود بمعنى ان الموجودية بنفس الذات لا بامر مغاير
لهذا وهذا ظاهر من تعليقاتنا في غير هذا الموضع وفي هذا الموضع
ايضا فتامل فيه واحاد الانتجرهم بايهام الحادث
قال انه فلو كان مفهوم الوجود والعدم لو انتفى نقيضا
الوجود اندفع ذلك نعم يجاب المناقشة التي اشار اليها
قدس سره فتامل وانت تعلم انه يخص الصادق عليه الموجود
الماهية اندفع المناقشة قال وقدس سره الدليلان المذكوران
اولا اه قيل اقول بعني ان الدليلين المذكورين اولا
يدلان على زيادة الوجود غير موقوف على كون الوجود مشتركا

وعلى تقدير ان يكون مشتركا معنويا اريد به الوجود المطلق و واحد من اقسامه من الوجود الخارجي والذهني
على ما عرفته في اول البحث ومن هنا عرفت انه يمكن ان يراد بالوجود الخاص في عبارته قدس سره احد الاقسام
وبالعام ما يقسمها ويكون الكلام مبنيا على الاشتراك المعنوي لهذا الحمل اظهر ليتم ما تقرر فيما بينهم
ان مسئلة زيادة الوجود متفرع على كونه مشتركا معنويا ملا جلبي ولكنه ترديد خاص
قسم الوجود اعني الذهني والخارجي بمعنى ان الدليلين الاولين يتمان سواء اريد الوجود المطلق او احد اقسام
على ما صرح به هناك وههنا لا يمكن ان يراد المطلق لانه لا يترتب عليه المطلوب قوله فكان حينئذ بجميع الماهيات فافهم محي الدين

مشتركا معنويا بل هما يدلان على زيادة الوجود مطلقا
سواء كان مشتركا معنويا او لفظيا بخلاف الدليل الثالث
فان اتمامه موقوف على اشتراك الوجود معنى فراده قدس سره
بالوجود الخاص هو الوجود المخصوص بموجود موجود وعلى
تقدير الاشتراك اللفظي لا افراد الوجود المطلق فلو رد
عليه ما قيل من ان اتمام الدليل على زيادة الوجود الخاص موقوف
على ان يثبت ان في الوجود افراد من الوجود المطلق وان
حصته وقد ذكر حط الفناري ثم اورد في فوائده على
نعيم بحث لان ما ذكره لتعميم الدليل المذكور في المتن
بل دليل اخر براسه يدل على نفي عينية الوجود لجميع الماهيات
كما ان الدليل المذكور في المتن يدل على نفي جزئيته لها
ومثل ذلك لا يسمى تعميما اقول المورد هو الشيخ الجديد
وهو انما اورد هذا على كلامه قدس سره في حاشيته على شرح

ه لا على ما ذكره من تحرير هيهنا هنا والايراد هناك وارد غير مندفع وهنا غير وارد رأسا فقوله فلا يرد عليه ما قيل خلط بل خبط فلا تخبط فاسهم ع فالايراد هناك واقع غير مندفع اما الورود فلكون عبارته صريحة واما عدم الاندفاع فلانه صرح بالاشتراك المعنوي واما هيهنا فالايراد غير وارد لاحتياجه الى الدفع محي الدين ع الظ ان المراد هيهنا ايضا كذلك فكما لا يندفع الايراد هناك لتصريحه بالاشتراك المعنوي لا يندفع هنا فكيف يصح فلا يرد ما قيل محي الدين ع ولا مدفوع له هناك بما ذكره القيل هيهنا ويمكن ان يقال المراد القيل هكذا فلا يرد عليه ما توهم ما قيل اه يعني لا اتجاه السؤال على عبارته فتكون هناك وان توهم وروده هنا فلا دفع هنا فافهم محي الدين

ه شرح القديم للتجريد وعبارته صريحة في ان المراد
الوجود الخاص فرد الوجود المطلق حيث قال القائلون
بالاشتراك الوجود بمعنى عندهم وجود مطلق مشترك بين
جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما
يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية ولا
يدل على ان الوجود الخاص زائد عليها الا ان يثبت
ان المطلق نفس ماهية الخاص وجزؤها ولم يثبت بل الحق
انه عرضي لافراده واما المناقشة فيها بحثا فجوابها انه فكر
لخصوص توجيه كلام المتن وبيانه انه واف بالمقصود وهو
الزيادة مطلقا فهم بل انه يمكن ضم شيء اخر اليه وتتميم العقيم
على تقدير الاختلاف فتنتج وعلى هذا فلا مجال لورود البحث
الذي اورده قال الشارح اذ لا ذاتي اعم منه قيل اقول
فيه نظر اذ لا يلزم من نفي الاعمية من سائر الذاتيات اثبات

بان تتركب من الاجزاء العقلية اذ الخارجية لا يحمل فالدخول لا يستلزم الاعمية فلم يتم الدليل لان هذا الدليل لاثبات عدم الدخول مطلقا بل عدم الدخول بحيث يكون من اجزاء العقلية ولا يتم ان الخصم يدعي الدخول بهذا المعنى حتى يحتاج الى نفيه حلبي ه يعني ان الدليل الحق على عدم صحة كون الوجود داخلا في شيء من الماهيات هو هذا الدليل لسلامته عن المناقشة فاسهم ه يعني ان الدليل الذي اورده الشارح لاثبات اعمية الوجود مع انه لا احتياج الى اثباتها فالاولى ان يقتصر المص على قوله لو كان الوجود جزءا لكل ماهية فانهم ه واعلم ان كان هذا حقا لانه ينطبق على المدعى من غير استدراك كما في دليل المص وكونه سليما عن الايرادات الواردة عليه فكما دليل غير تام كذلك يشتمل على استدراك حلبي ه وعلى ما ذكره القيل من جواز مساواة شيء اخر للوجود يلزم تركب جميع الماهيات من امرين متساويين بعضها اعني الوجود وكذا الشيء على ما هو مقتضى المساواة محي الدين

الاعمية للوجود على تقدير كونه ذاتيا وهو ظاهر اذ
لا يبعد بعض الذاتيات اعم من الوجود ولا يكون الوجود
انصل عم منه وايضا اثبات الاعمية موقوف على كونه من الاجزاء
المحمولة وهو ممنوع وايضا فرض دخول الوجود في جميع الماهيات
الممكنة يستلزم تركب كل ماهية من اجزاء غير متناهية مترتبة
من غير احتياج الى اثبات اعمية الوجود ثم جنسيته ثم اثبات
الفصل المميز وذلك بان يقال لو كان الوجود جزءا لكل
ماهية لكان للماهية الموجودة جزء اخر موجود ضرورة
امتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولذلك الجزء جزء اخر
وهكذا الى غير النهاية اقول هذا الكلام من الشارح مبني على
ما تقرر عندهم من انه لا يجوز تركب الماهية نوعية كانت
او جنسية من امرين متساويين اذ حينئذ يتحقق عموم الذاتيات
فاذا لم يكن ذاتي اعم منه فهو جزء اعم الذاتيات ويمانه

في لزم المحذور المذكور ايضا وهو التركيب من اجزاء غير متناهية كله بناء على غير المذهب عندهم قاسم
لان الثاني معنى عرفي للاول فان هذا المعنى يراد في العرف منه اكثر من المعنى الموضوع له فيحمل في تعريفه على المراد من اللفظ المعروف
الجامع المانع على ما هو اصطلاح الاصول عبد الرحمن انما قال اولى وينبغي المشعرين بجواز الايراد
مع البناء المذكور لجواز ان يبنى الكلام في كل موضع على مذهب قاسم قوله كما لا يخفى لانه لو كان
داخلا فيما لم يكن ذاتي اعم منه بل اما اخص ومساو وعلى التقديرين يكون جنسا او فصلا ولا فانه يكون جنسا اذا
اذا كان مساويا فلانه اما ان يكون جنسا فقط فيلزم الترجيح بلا مرجح او كلاهما فاما ان يكونا قريبين فيلزم
تعدد حقيقة الشيء الواحد وهو ممتنع او بعيدين مع انهما في مرتبة واحدة من القرب والبعد فيلزم اشتمال الماهية على
حشو وهذا الحشو مخالفة لما افرده على العلا فاجعله الحشى اولى كبيرا وفي عبد الرحمن
بل يلزم تعدد الماهية في الضمن

هذا من قبيل التنبيه على المحذور وبناء على ان المراد باعم الذاتيات
ما لا ذاتي اعم منه وتفسير اعم الذاتيات بهذا المعنى من كونه في محاكما
وغيرهما والتاني اولى لانه لو بني الكلام عليه لينبغي ان لا يورد
على العلامة ما اورده حيث قال وفي قوله وكان المدعى انه ليس
جزءاه نظر على ما ستقف عليه ثم لو كان الكلام في الموجود
اندفع احتمال كونه من اجزاء الخاصة وصرح بالجوهر كونه
في الشرح الجديد وسيجيء الايماء اليه في اخر البحث فتحقق
لا يقال لا حاجة الى قوله التنبيه بناء على ان الوجود مفهوم مشترك
لانا نقول يعجبني هذا الايراد قوله بناء على ان
الوجود مفهوم مشترك بيان لقوله لا ذاتي اعم من الوجود لا تعليل هو
تعليل الاعمية للوجود وتوجيه كلامه هو ان الوجود اعم الذاتيات
اذ لا ذاتي من الذاتيات المشتركة اعم منه لان الوجود مشترك
بين الموجودات وغاية ما يتصور من المشترك هو هذا فلا يوجد

٥١

يعني انه بالاشتراك دعوى اخرى حتى يقال الاعمية يستلزمها فلا حاجة الى تعليلها بل قصده البيان فلا يسوغ
توضيح الكلام ان كون الوجود اعم الذاتيات المشتركة يفهم منه كون الوجود ذاتيا واعم مشتركا على ما هو مقتضى
التفصيل كذا كونه ذاتيا فيفهم من مقدم الشرطية اعني الدخول بخلاف الاعمية والاشتراك والمقدم فاضمر
في استلزام التالي فعلل الاعمية بقوله اذ لا ذاتي والاشتراك بقوله بناء الخ فاتجه عليه سؤال ودفعه وذلك
القيل لما راي في بادي النظر ان قوله المشترك صفة المفضل عليه لم يجعل قوله بناء علة له بل جعله علة لما قبله
من قوله اذ لا ذاتي اعم منه فوقع فيما وقع فافهم محمد اكبر

فلا يوجد شيء من الذاتيات المشتركة اعم منه واذا كان كذلك
كان ايراد قوله ذلك بيانا ان اعمية الوجود في سبيل الحكم
الاعتراض عليه بان الاعمية يستلزم الاشتراك فلا حاجة
ولست افهم انه من شيء على ما حمل قوله فاورد عليه ما اورده
اقول لا يعجبني هذا الايراد اذ الشيء فصل قوله
المفضل المشترك عما قبلها فهم منه انه جعل قوله بناء علة للا
للاشتراك كما ان قوله اذ لا ذاتي اعم منه جعل علة لعموم
المفضل اعم الذاتيات والحاصل ان المدعى مركب من امرين
احدهما ان الوجود اعم الذاتيات المشتركة وقد علله
بقوله انه لا ذاتي اعم منه وثانيهما كون الذاتيات المشتركة
وعلله بقوله بناء ولا يخفى ورود السؤال وكذلك قوله
لانا نقول الاعمية يقتضي الصدق بدون الاخص ولا منع
الاشتراك المعنوي اقول فينظر اذ العموم والخصوص

اى اذا قلنا هنا اللفظ اعم من ذلك فالمراد انه مفهومه اعم من مفهوم الاجزاء يصدق مفهومه هنا على افراد
الكثير من الافراد التي يصدق عليها مفهوم ذلك وح المفهومان مشتركان في البينة ح م نفيا في العموم
والخصوص لا يجريان في المشترك اللفظي فتعين الاشتراك المعنوي فانهم حاصل سؤالنا ان العموم
والخصوص لا يكونان الا باعتبار المفهوم كما يحمل عموم الوجود باعتبار مفهومه لا يستلزم الاشتراك المعنوي بان يقال
الوجود باعتبار ما يطلق عليه لفظ الوجود اعم فح يتم ما ذكره في بعض من ان الاعمية لا تستلزم الاشتراك المعنوي
فيحتاج الى فهم بناء اه محمد حسين الا يرى ان ما يطلق عليه لفظ العين مفهوم مشترك بين معاني
العين ولا يستلزم ان يكون العين باعتباره مشتركا معنويا ح م فلهذا قال بناء على انه مفهوم مشترك
بين الموجودات عبد الرحمن اى قيد المشترك والاولى ان يقال حتى لا يحتاج الى هذا التعليل اذ مورد
السؤال انما هو في ذلك كما لا يخفى عبد الرحمن محي الدين

صفة المفهوم حقيقة انما يتصف اللفظ بهما بالعرض وانا
لم يكن هناك مفهوم مشترك فكيف يتصور العموم والخصوص
لا يقال لعل المفهوم المشترك ما يطلق عليه لفظ الوجود
فعموم الوجود لو كان بهذا المعنى لا يستلزم الاشتراك المعنوي
فمن هذا الكلام لانا نجيب عن السؤال بانه لم لا يجوز ان يعم الوجود
بناء على التباين اللفظي حتى لا يحتاج الى هذا القيد وكذا انه
قد يتصف اللفظ بالعموم بناء على كثرة معانيه بالنسبة الى لفظ
كان بمعناه اقل الا انه يقال بمفهومه فقد يتوهم ان هذا القيد
يدفع توهم ان العموم باعتبار اطلاق اللفظ على معنى اكثر
فتدبر فقوله لا يلزم تركب الماهية من امور غير متناهية
مترتبة قيل في ابطاله لان المركب لابد له من الانتهاء الى
البسيط لان البسيط مبدأ المركب فاذا انتفى انتفى المركب
والكثرة ولو كانت غير متناهية لابد فيها من الواحد اعترض

هذا منع الكبرى الكلية بناء على ان المراد من المركب ما يتناول المركب التحليلي ويرجع الى منع دليل وهو ان البسيط الحقيقي
مبدأ المركب مطلقا حتى المركب التحليلي والاعتراض الثاني في دفعه منع لقوله بتركب الماهية وانعقاد ... فالسند
بان في الاولى سند بان المركب التحليلي لا يلزم انتهاؤه الى البسيط الحقيقي وفي الثالثة بان المركب مطلقا لا يقتضي
البسيط الحقيقي حاشية قدم حيز لجاني اى هو داخل في التركيب العقلي لا في التركيب الذي يحلل اجزاؤه بالفعل
وبين ما ماخوذة من الاجزاء المتناهية فهذا التركيب العقلي على قول تحليل الذهن سواء كان دفع الى التحليل بالفعل
اولا محي الدين وهذا التركيب بسبب كونه تابعا للاجزاء الخارجية المنتهية الاولى الى البسائط لا بد له
من الانتهاء الى البسيط ايضا محي الدين

واعترض عليه بان التركيب العقلي عندهم قسمان احدهما
ما هو بحذاء التركيب الخارجي كما يقال ان الجنس ماخوذ من المادة
والفصل من الصورة والثاني ان يكون تحليليا محضا كما في البسائط
الخارجية كتركب السواد من اللون وقابض البصر ولا يجري
الدليل المذكور في هذا القسم الذي هو بحسب اصطلاحهم
داخل في التركيب العقلي فانه لم يحلل بالفعل ولم يوجد اجزاؤه
بالفعل في الذهن فلا يتم ما ادعوه من نفي كون جزء العقلي
مطلقا وقد قيل في حاصله ان المركب من الاجزاء التحليلية
لا يلزم الانتهاء الى البسيط الحقيقي لان لا يقف التحليل
عند حد معين كما في انقسام المقادير الى غير النهاية ثم لك
اعترض بان للمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب
مطلقا الى ما يتقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو
ان المركب لابد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهاؤها

الى ما ليس بمركب فليس بيننا نفسه في الكثرة لابد فيها
من الوحدة العددية لا من الوحدة الحقيقية لجواز اشتمالها
على احاد اخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان لابد
فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد يشتمل على احاد اخر
لا يكون انسانا ويكون كل من تلك الاحاد ايضا مشتمل
على احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير النهاية
فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق هذا كلام المعترض
وانا اقول كلام المعترض مندفع اما الاول
فلان الاجزاء التحليلية المحضة للشيء متاخرة عن ذلك الشيء
اذ وجودها موقوف على اعتبار الذهن اياها في ذلك الشيء
فلا يحصل جزء مثل المقدار المتصل في ذاته ليس له جزء الا
بعد القطع او الكسر او الفرض وقد صرح بذلك وكلام
المعترض ايضا صريح في وجود الجزء بالفعل موقوف

موقوف على التحليل حيث قال وان لم يحلل بالفعل ولم يوجد
الاجزاء بالفعل ولا شك ان وجود الشيء لا يكون متاخرا عنه فالوحدة
لا يوجد في الاجزاء التحليلية وبالجملة المركبة من الاجزاء التحليلية
كالمقدار مثلا موجود وان لم يحلل الذهن اجزاءه فحصول الاجزاء
له بالفعل ليس الا بعد التحليل واما الثاني فلان الشيء اذا كان
مشتملا على جزء بالفعل وذلك الجزء ايضا يكون مشتملا على الاجزاء
وهكذا الى غير النهاية فيكون هناك كثرة باعتبار تلك الاجزاء
واجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ وواحد تلك الكثرة لا يجوز
ان يكون مشتملا على الجزء بالفعل والا لم يكن ما فرض واحدا
واحدا من هذه الكثرة بل كثيرا مشتملا على احاد تلك
الكثرة المتقدم لبيان ذلك مقدمة هي ان الكثرة التي تكون باعتبار
اجزاء الشيء لا يكون ذلك الشيء واحدا منها مثلا اذا اعتبرنا
عشرة يكون هناك كثرة مثالها هي عشرة احاد

لان الكثرة في هذه الصورة باعتبار الاجزاء التي كل منها بيت فافهم لعل وجه التامل انا لا نسلم لزوم
الاجزاء الى حيلاين المفروض انه غير متناه فكيف يجوز الاجزاء بالغا الى ما بلغ فلم يثبت المدعى م ح
بكل ان يقول وجه هو ان ما ذكره من القول لا يجعل ان يجوز ما فرضناه اولا البحث لان ذلك انما يتم في
الكثرة المتناهية لا مطلقا وما نحن فيه هذه الكثرة الغير المتناهية فقوله بالغا ما بلغ بالغا ما بلغ انما هو
مجرد اعتاد وتوهم اذ ذلك انما يجوز في المتناهي تدبر م ح اي الاجزاء العقلية مطلقا عن
سواء كانت محضة اولا م اي سواء كان اجزاء خارجية او تحليلية فهو قوله كالجنس اه نبارك سلم الله لنا
وان خصص بالتحليلية المحضة لم يصح قوله والا ففي ضمنها اه كما لا يخفى م ح

يجوز واحدها بيتا واحدا فاذا قسمنا كل بيت الى عشرة
اجزاء يكون هناك كثرة من العشر عشائر واحاد ووحدات
تلك الكثرة لا يجوز ان يجوز واحد منها تلك الكثرة بل يجوز
واحدها جزء من عشرة اجزاء بيت واحد وهكذا اذا فرضت
هذه فنقول الكثرة التي كلامنا فيها لما اخذت باعتبار
الاجزاء واجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ لا يجوز
ان يجوز ما فرض واحد منها مشتملة على الاجزاء لانه لو كان
له جزء كان تلك الكثرة باعتبار اجزائه فلا يجوز هو واحدا
منها لما عرفت من ان الكثرة اذا كان باعتبار اجزاء الشيء لا يجوز
ذلك الشيء واحدا منها فتامل تفهم اقول الاجزاء
التحليلية كالجنس والفصل موجودة في الخارج بوجود
الكل من حيث الذات وباعتبار هذا الكل انما هو بصفة كونها
اجزاء اذا لم يتحقق المادة والصورة الخارجية والا ففي

وذلك لان الجنس عين الماهية الذهنية ذاتا وحقيقة والمادة العقلية عين المادة الخارجية موجودة في الخارج
صرح به المحشي في حاشيته على الحاشية القديمة في بحث زيادة الوجود عند استدلال المحقق على نفي التشكيك بعض
الاولوية والاقدمية الذاتية عبد الرحمن كما في التركيب الحاصل بازاء التركيب الخارجي فلم لا يجوز ان يجوز
الوجود من الاجزاء التحليلية فورود الاعتراض من غير اندفاع فاندفع الاندفاع الاول محيي الدين فيجوز
ان يجوز الوجود من الاجزاء التحليلية لما يدل على الدليل على انتهائها قاسم ولا يخفى ما في هذا الجواب
نوع دخل على الاسناد لانه على هذا الاوجه للاعتراض على صاحب الفيل فافهم ولعل لهذا امر بالتامل فاتم

والا ففي ضمنها تتقدم خارجا عنه ومن قال الجزئية الوجود
ولا نتوهم بان الماهية موجودة بالوجود بوصف الجزئية بل انما
موجودة بذاته وقد عرفت ان ذاته غير متاخرة بل قد يتقدم
واما الا يراد الاخير فيرد ان الاسناد المحقق منع دون
البسيط الحقيقي مبدأ المركب ولم يرد بالبسيط الحقيقي مبدأ
المركب واراد بالبسيط الحقيقي ما لا يكون له جزء بالفعل ولا يقبل
التحليل الى اجزاء ايضا ظان ما ذكره على تقدير صحته
انما يدل على اشتمال المركب على جزء واحد بالفعل اي جزء لا ينقسم
بالفعل واما انه لا يقبل الانقسام والتحليل فلا يدل عليه على انه
من الاجزاء واحد الا بينا في مكان التحليل الى الاجزاء وحاصله
ان الكثرة اذا كانت باعتبار اجزاء الشيء لا يجوز ذلك الشيء
واحد منها مسلم لكن لا يفيد في هذا الموضع اذ الكلام في
ما يقبل التحليل الى غير النهاية ولم يتحلل الى كثير اخيرت

او مراد المعترض بالواحد العددي ما يقبل الانقسام بالقوة لا ما يقبله بالفعل كما توهم القيل وما ذكره المنلا مبني
على الثاني دون الأول فتوهم جريانه فوقع فيما وقع من الخبط والخلط م ك ‥ ويجوز ان يكون اشارة
الى انه لو كان مراد الاستاد ذلك لم يرد اعتراضه على القيل فان بناء كلامه على انه لا ينتهي الانتهاء الى
البسيط الذي لم ينقسم بالفعل فاتامل ‥ ولعل وجه الامر بالتامل ان ما ذكره وان كان حقا و
صدقا لكن لا يفيد لان الكلام في الوجود وهو لو كان جزء من الماهيات كلها كان جزء من الماهيات الحقيقية
واجزاء الماهيات الحقيقية لا يكون تحليلية لان الاجزاء التحليلية انما يكون للماهيات الاعتبارية فاستعلم

الاجزاء حقيقة والكثرة فيه انما يكون بالقوة وما
وبها الاجزاء
يحل منه جزء واحد حقيقة ولا يكون كثيرا حقيقة ولكنه
قاضي زاده
يقبل التحليل والكثرة فيما ذكره خلط بين ما بالقوة
زعم انه اراد انه ليس الحقيقة لم يكن كثيرا بالقوة ولا بالفعل
وما بالفعل فتامل الشارح هذا اذا كان المدعى انه
قيل اقول التحقيق يقتضي تعكيس الامر اذ المدعى لو كان
ان الوجود ليس جزءا لجميع الماهيات لتم الدليل لان نقيضه
هو انه جزء لجميع الماهيات واذا كان الكلام على تقدير
ان الوجود جزء لجميع الماهيات لا يرد النقض المذكور وهو
ظ ولو كان المدعى ان الوجود ليس جزءا لبعض الماهيات
لكان رفعا لانه جزء لبعضها فلا يتم الدليل لانه لا يلزم
من ان الوجود جزء لبعض الماهيات دخوله في الفصول
الموجودة في تلك الماهيات او هو هذا من العجائب اذ كلام
العلامة صريح في ان المدعى قوله وليس جزءا لجميع الماهيات

55

صار قرينة على ارادة ذلك المعنى وفيه ان السلب في الاول ليس داخلا على الجميع بل على جزء الجميع فلا يكون سلبا
كليا فلا يجوز قرينة على صرف السلب الداخل على البعض عن ظاهره مع ان ذلك ليس اولى من العكس فتامل م ن
يعني انه ليس جزءا لجميع الماهيات اه سور للسلب الكلي بمعنى لا شيء قوله وليس جزءا لبعض الماهيات سور للسلب
الجزئي كما في قولنا ليس بعض الحيوان بانسان او ما يطلق على خلاف الظ م ع لو كان المدعى انه ليس جزء
لبعضها كان في مقابلة دعوى الخصم انه جزء لجميع الماهيات مع ان هذا غير الدعوى لا يمكن ان يتصور عن عاقل
وفيه ان هذا غير مضر للاستدلال لان مقصود المستدل اثبات ما يدعيه ولا مع دعوى الخصم ولا يضره فساد دعوى
الخصم من وجه آخر بل يوضح ذلك كونه مؤيدا للاستدلال لعله لهذا امر بالتامل شيخ محمد

الماهيات السلب الكلي ونقيضه الايجاب الجزئي فلا يتم الدليل
اذ لا يلزم من جزئيته لبعض الماهيات تركب الاجزاء الغير المتناهية
وكذا قوله انه ليس جزء لبعضها صريح في السلب الجزئي وكان نقيضه
الايجاب الكلي فيتم الدليل وذلك ظاهر من مختصرات كتب الميزان
فضلا عن المطولات قال الشارح اما لو كان المدعى انه ليس جزءا
لبعضها لتم الدليل وذلك لان نقيضه انه جزء للجميع ولو كان
جزءا للجميع حتى للفصول للزم ما لزم فاقول في هذا الكلام
تامل لان هذا الكلام على هذا التوجيه يصير كلاما بلا فائدة
اذ لا يتصور من عاقل العقول بان مفهوما من المفهومات
جزء لجميع المفهومات كيف وح يلزم انحصار المفهوم
في الوجود فتامل فيه بل النزاع في ان الوجود ليس زائدا
على الماهيات النوعية والجنسية بل اطلاق لفظ الماهية على
الفصل غير متعارف عندهم وان كان الفصل بل كل مفهوم

فلا يلزم من القول بعدم كون الوجود جزءا لجميع الماهيات الا كونه جزءا من الاجناس والانواع حتى لا يتنافيا ومن الفصل لان اطلاق الماهية على الفصول غير متعارف ولان النزاع ليس الا في كونه جزءا من الاجناس والانواع نعم لكن لا مطلقا بل اذا قصد به نفي تحقق البعض واما اذا قصد به نفي المجموع من الموضوع اي بعض كل واحد من افراد الموضوع فالمتناقضتان يجتمعان عبد الرحمن هذا بناء على ان يجوز هذا رفعا للايجاب الكلي على ما حمله فيما قبل لا نافيا للحكم في البعض بل محققه وقد عرفت ان الظاهر حمله على السلب الكلي فحينئذ التناقض بينهما محمد

اي لا الفصل وان كان الفصل ايضا ماهية الا ان النزاع ليس فيه واحلم عرف ذلك بعد تحقيق الخصم ذلك في كتبه فهذا جواب تسليمي في قوله لا اطلاق جواب منعي اي لا نسلم ان الفصل ماهية تحقيقا فهم فيحمل على تقديم المنع على التسليم كما هو المتعارف فهم محمد شروينى

ماهية نوعية بالقياس الى حصصه قال الشارح يحتمل ان يكون صدق نقيضه اه قوله قد عرفت ما المراد بنقيضه وان كون الوجود داخلا في الجميع لا ان يكون داخلا في البعض اذ لا تناقض في قولنا الوجود ليس داخلا في جميع الماهيات بل هو داخل في بعضها فتدبر اقول قد عرفت انت ايضا ما عليه قال الشارح وفي قوله لو كان المدعي انه ليس جزءا اه اقول لعل كلام العلامة معناه ان الدليل تمام على هذا التقدير اي على تقدير تسليم الاشتراك بضميمة باقي المقدمات وهو ان الوجود اعم الذاتيات بناء على ما هو المشهور من منع تركب الماهية من امرين متساويين فتامل وفي قوله قدس سره ولا يشك ان هذا اي اللفظ لا يتم ايضا اشارة الى جرح الشارح اتمام الدليل المذكور في المتن بان يحمل الجنس على الجزء المشترك والفصل على الجزء المميز فكان هذا الكلام جرح

لما كان بين قوله قدس سره ههنا وقوله في الحاشية الاخرى فقد شارك اه بحسب الظاهر تنافيا فان المفهوم من الاول ان الوجود داخل في ذاته تعالى ومن الثاني خلافه دفعه بقوله هذا بناء على ما هو من قوله قدس سره في الحاشية الاخرى اه كذا افيد ويمكن توجيه ذلك من ملاحظة ارجاع الضمير الى الموجود مرادا به ذاته قوله قدس سره لا حاجة على ما سيجيء من ظن التعليل بقوله لكن ادراك الوجود بينهما من ان الوجود داخل فيهما فقوله فقد شارك الخ بناء على ما فهم من تلك المقدمة بحيث يترتب عليها كلنظر فلا منافاة بين القولين محي الدين

توجيه الماخ المتن بان يحمل الجنس المشترك لانه كان له وابعاد الدليل اخص من نفسه كما هو المتبادر من الشرح في بادي النظر قوله قدس سره لا حاجة الى اثبات الفصل هذا بناء على ما مر من قول الشارح عند قول المصنف لانه لو كان داخلا فيها اي في الماهيات الممكنة بل في الموجودات باسرها على ما يدل عليه قوله بعد ذلك بسطرين وكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل وقوله قدس سره في الحاشية الاخرى فقد شارك الواجب الماهيات الممكنة في الوجود اه مبني على ارجاع الضمير الى الماهيات الممكنة ولا يلزم ان يشدد الدعوى بل المنع فقط ولهذا قال بعد ذلك عند قول الشارح وليس ذلك بمحذور بل المحذور لزوم الاستدراك قوله قدس سره وتوجيه كلام العلامة لما كان ظاهر كلام العلامة انه بتقدير تسليم كون الوجود جنسا يمتنع التركيب وكونه جزءا وهو ظاهر

ظاهر الفساد واشار الى توجيهه قوله فتدبر لا يخفى ان عدم
العروض للماهيات اولى كلام الشارح مبني على حمل الماهيات
في قول العلامة عن عارض بشيء من الماهيات الممكنة على ما يبد
عليه سوق كلامه مع ان اطلاق لفظ الماهية على الواجب
غير متعارف وتقييد الماهيات بالممكنة ههنا تصريح بما علم
ضمنا من كلام الشارح ويعود الوجود عن عارض بشيء من الما
هيات الممكنة في اثبات التركيب لم ثابت للماهيات الممكنة بمعنى
لها عما عداها لان رجحه من الماهيات الممكنة بحيث لا يعرض
له الوجود ولو لم يكن مراده ما ذكرنا لكان قيد الممكنة
لغوا محضا فالجملة لا يصلح لا يدل على الامتياز هذا مشترك
بين الواجب والممكن نعم يتجه ان في هذا النقض كلام لانه لا
الحق يحصل الامتياز في الممكنات بهذه الصفة وههنا
كان الامتياز بهذه الصفة يجب التقييد بالموصوف

٥٧

بالموصوف فتدبر وقيل اولى لهذا بناء على توجيه
تشريح للنفي المذكور ظ واما الثالث فقد حمل كلام
على ان منع الثالث ايضا على تقدير العروض في الواجب وتوجيه
كلام المحشي هو انه لا يلزم من اشتراك الواجب والممكنات
في جنس امتيازه عنها بفصل لان ذاتي الممكنات وعرضي
وهذا القدر يكفي في الامتياز اذ نسلم ان هذا القدر لا يكفي
في الامتياز لكن لم لا يجوز ان يكون امتياز الواجب عن الممكنات
على هذا التقدير بامر عدمي لا بد لنفيه من دليل ولو توجيه
بهذا الوجه كان احسن لاندفاع كل من المنعين على هذا
التوجيه على ما هو الواقع وهو عروض الوجود للواجب فقط
لا يخفى سماجة هذا التوجيه لانه يصير كذا ولم يكفي الا
الامتياز بالعروض فيمكن ان يحصل الامتياز بامر عدمي هو
عدم العروض وذلك كما ترى قال الشارح ثم اقول الوجه

فان قلت يشعر كلام بان الاولوية لم يندفع مع ان الثاني ايضا مما اورده عليه النظر قلنا ان النظر الوارد على الثاني
غير دافع للمنع بل المنع منه انما يخلل في توجيه المنع كما صرح به قدس سره واما الاول فلم اورده الشارح نظرا عليه اصلا
فقصد ان الاولوية لم يندفع بعد ههنا فاسم والا ينبغي ان يجوز معطوفا على الاحاد من
سابقا وحاصل الايراد ان المذكور وارد ان فيتعدد وبهما يجيب بعوضنا لجملة لا ان يجوز معطوفا على قوله
وفيه نظر هذا لكم اخر فلا يناسب ذلك ههنا تامل والنصف محي الدين ع من الغنية هو قوله العص و
ولكنا بواسطة ان الواجب الخ نقرب الى الفهم عمدة ع اذ الماهيات في الممكن مقيدة لفظا بقيد الممكنة
فالمطلوح نبوت عدم كونها لا في ضمن ذلك القيد محي الدين

رجع الضمير الى المادة في ما نقل عن العلامة ثالثا بقوله
وفيه نظر تعرض لدفع الاولوية بتمامها ثم قوله فيهذا الكلام متعلق
بقوله فيه نظر وهذا الاجماع يدفعه ايضا كما لا يخفى وانت
تعلم ان عدم توجه ايراد العلامة على هذا التوجيه انما يكون اذا حصل
المدعى رفع الايجاب الكلي قوله يدسره لانه لو جاز ان يقتضي
شيئا منهما قيل اقول وقد يمكن ان يقال سلمنا انه يقتضي الايجاب
او اللادخول لكن لانم انه لو اقتضى الدخول يكون دخلا في
في الجميع ولو اقتضى اللادخول عدم دخله في الجميع لجواز ان يقتضي
الايجاب بشرط كونه في هذه الماهية الممكنة واللادخول
بشرط كونه في تلك الماهية وقيل ان اراد المستدل
من الاقتضاء هو الاقتضاء التام فلا يجب معه الا منع
الاقتضاء وعلى تقدير تسليم الاقتضاء الذي ادعاه فللمعلل
ان يجيب بانه يقتضي العروض في البعض واللادخول في البعض

وايضا يلزم ان لا يعرض شيء من التخصص لشيء من الماهيات وان لا يكون داخلا فيها ايضا لان اقتضاء
الوجوب يمنع العروض واقتضاء العروض يمنع الدخول م ح ع هذا القائل كان ذاهلا عن شيوع
هذا البحث فيما يجوز عند قوله المص ولا شك ان الموجودات باسرها مشتركة في هذا المعنى اي في الكتاب
في الاعيان حيث اعترض على الشارح بمثل ما اعترض به هذا القائل عبد الرحمن وانما يعلم انه قدس سره
منع الاقتضاء التام من ارادة المستدل ذلك وارادة المستدل لذلك يعلم من المقام وترتيب الاستقراء قاسم

لان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فيلزم ان يكون كل حصة
من الوجود عارضا لبعض ودخلا في بعض اخر وهو باطل
فهو مدفوع لان المستدل وان اراد بالاقتضاء هو الا
قتضاء التام لكن للمانع ان يمنع مطلق الاقتضاء الذي
ادعاه المستدل وهو بحث شايع لا قصور فيه اقول لا يخفى
ان المستدل اراد بالاقتضاء لم الاقتضاء التام حتى يترتب
عليه الاستواء والاتفاق وهو ايضا معترف به والمحشي
العلامة قدس سره منع الاقتضاء التام فبعد تسليم ما منعه
لا يمكن منع اخر لمنوعه منهم لمنعه لان انتفاء الاقتضاء
التام اما بانتفاء الاقتضاء مطلقا او بمجموع الاقتضاء
في الجملة من دون ان يكون تاما فما ذكره مندرج في كلامه قدس سره
وبعد تسليم ما منعه لا يتوجه ايراد اخر اصلا المص ولكن في
كونه ممكنا اه قيل اي في الحكم على المراد بامكان الوجود مطلقه

الا ترى ان الضحك مفتقر الى ماهية الانسان ويتوجه لها بالنظر اليها ضروري ولذا يمتنع انفكاكه عنها
واما ثبوته لها بالنظر الى ذاته فممكن يحتاج الى العلة عبد الرحمن فان الاعراض ممكنة بالنظر الى ذاتها
مع ان ثبوتها في نفسها هو ثبوتها في المحل فالوجود ايضا كذلك فلا تنافي بين الامكان في ذاته وثبوته للغير
هذا فافهم لان امكان الوجود بالنظر الى ذات الماهية واجب لا ممكن بخلاف امكان ثبوت الوجود
بالنظر الى ذات الوجود فانه ممكن كما سبح محمد شروشنى اي ثبوت الوجود ممكنا عنه لا لزم من افتقاره
الى ماهية تعالى بل الوجود بالنظر الى ماهية الواجب وثبوته لتلك الماهية بالنظر الى ذاتها يكون واجبا
لا ممكنا محي الدين

بالنظر الى ماهية الواجب يعني ان ثبوته للماهية بالنظر الى ذات
الماهية يكون ممكنا لان هذا غير لازم من الافتقار الى الماهية ولا
لو صح هذا لما كان لنا في المقدمة حاجة في اثبات المطلوب اذ يكفي
ان يقال فلو فرضناه واجبا لكان ممكنا هذا خلف والمراد
بامكانه امكان ثبوته بالنظر الى ذاته والمراد بثبوته هو
ثبوته للماهية لا ثبوته في ذاته فلا يرد ان الوجود ليس بما له عين
خارجي بل من المعقولات الثانية فكيف يصح وصفه بكونه ممكن الوجود
ولا شك انه كما ان ثبوت الشيء لذاته يتصف بالامكان ويفتقر
الى العلة كذلك ثبوت الشيء لغيره يكون كذلك فالحاصل
ان الوجود على تقدير قيامه بالماهية يكون مفتقرا الى الماهية فيكون
ثبوته للماهية بالنظر الى ذاته ممكنا فيكون بالنظر الى ذاته
مفتقرا في ثبوته للماهية الى علة فاعلية اه وعلى هذا التوجيه
لا يرد ما اورده بعض المحققين في هذا المقام ان الحوج الى العلة

يعني ان ذات الوجود لا تقتضي ثبوته للماهية ولا ثبوته وهذا لا ينافي وجوبه بالنظر الى الماهية بمعنى ان الماهية مقتضية له
اقتضاء ضروريا فاستلم وعند هذا البعض امكان
الشيء الثابت لغيره منحصر في امكانه بالنظر الى المثبت له ولا امكان له بالنظر
الى ذاته عنده فلهذا اندفع عما قرره صاحب القيل ما اورده فافهم فاستلم
ومحصل ما اورده بعض المحققين هو ان علة الاحتياج الى العلة هو الامكان وثبوت
الوجود لذاته نحو اتصافه به ليس ممكنا بل ضروريا م ح

٥٩

الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف شيء
بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف
بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن هناك بد من علة
تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز
ان يتصف بالبياض وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة
تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز
ان لا يتصف به يحتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود
واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا
فلو احتاج هناك الى علة تجعلها متصفة به فان اتصاف
الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها
لم يكن هناك حاجة الى علة واذا تمهد هذا فنقول ان
ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف
به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة

دفع شبهة يمكن ان تورد هنا وهي انه كيف تقولون ان المحتاج الى العلة هو الامكان لانهم قالوا ذات الواجب تعالى تقتضي وجوده وعلة لرمع ان اتصافها به واجب فلم يجز ان لا يتصف به فالامكان هنا حتى يقال ان علة الاحتياج الى العلة فيجز ذاته علة لوجوده مع اتصاف ذاته بالوجود واجب فلم يكن كل ما كان ولحا لثبوت الشي مستغن عن العلة قاسهم والحاصل ان الوجود اذا لوحظ من حيث ذاته وقطع النظر عن اتصاف الواجب به احتاج الى العلة واذا لوحظ من حيث اتصاف الواجب به لم يحتج الى العلة لانه من حيث جهة العلية الحيثية لو احتاج الى العلة يلزم احتياج الواجب في وجوده الى العلة لان العلة بهذه الحيثية هو عين الواجب بعف قاسهم

ترجح احد طرفيه وهو ان الوجود احدهما وثانيهما ان يقال ان الواجب يقتضي ذاته

وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف

بالوجود لان هناك اقتضاء وتاثيرا وذلك لان

اتصاف الواجب تعالى بالوجود على تقدير زيادته بالنظر

الى ذاته وان كان المفروض انه ضروري ولا يمكن الحكم

بافتقاره وجوده الى العلة اذا لاحظنا انه موجود

بمعنى افتقار الاتصاف اي اتصاف الباري بالوجود الى العلة

لكن اذا لاحظ الذهن وجوده تعالى وحده

في ثبوته له تعالى الى ماهية فيحكم بان الوجود في كونه ثابتا

للواجب يحتاج الى علة لان نفس الوجود ثابتا للواجب

ضروريا بالنظر الى الوجود بل هو ممكنا وكل ممكن يحتاج

الى علة فهو في كونه ثابتا للماهية يحتاج الى العلة

الا ما قيل في الجواب من ان كل ما يغاير الشي فان ثبوته

لذلك الشي واتصاف ذلك الشي به او كونه هو هو

اعلم ان مراد من قال ان الماهية مجعولة انها بجعل جاعل ابتداء ومراد من قال انها ليست مجعولة انها بعد ثبوتها لا تحتاج الى ما يجعلها هذه الماهية هكذا حقق السيد الشريف في بعض الغواشي قطبيا رحمه فالحاصل ان الباري وجود الواجب ان كان عينا فلا يحتاج الى العلة وان كان زائدا فيحتاج الى علة وان كان واجبا فلا الحمل مثل حمله على الشي او انتسابه الى شي او قيامه بالشي الى غير ذلك

هو هو او هكذا في قسمه آخر لا يستغني عن العلة فان

الانسان لا يحتاج الى ما يجعله انسانا واما في كونه امرا

آخر فيحتاج الى علة وذلك ظاهر فان توسط الجعل بين الشي

ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيئا آخر فيحتاج الى سبب

بالبداهة فلذلك حكم الحكماء بان وجود الواجب عينه حتى

يستغني في وجوده عن غيره اذ لو كان غيره فان ثبوته

اما ان يكون ناشيا عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على

وجوده او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير فهو

مدفوع لانه ان اراد ان كل ما يغاير الشي فان اتصاف

ذلك الشي به سواء كان ذلك الاتصاف ضروريا او ممكنا

لا يستغني عن العلة فهو ظاهر البطلان لان من فروعهم المقررة

المشهورة ان علة الاحتياج هو الامكان وان الضرورة

حاكمة بان ثانيا العلة الترجيح فاذا كان الاتصاف ضروريا

نعم ان ذات الممكنات ليست باولى بالاتصاف بالوجود من الاتصاف بالعدم والا لم يحتج الى الفاعل هو
لانها لو كان اولوية ذاتية يحتمل ان يكون علة وجوده الاولوية الذاتية فلا يحتاج الى الصانع رحمه الله عليه
فيفهم انه لو ثبت الاولوية الذاتية لا يحتاج الى علة فاذا كان وجود الواجب ضروريا فهو اولى بان لا يحتاج الى علة

فما الحاجة الى التي حيح وايضا لم تزل الحكماء يردون نفيهم الا
محتاجين في اثبات الصانع الى نفي الاولوية الذاتية عن الممكن
ولو كان مغايرة الصفة للموصوف سواء كان الاتصاف ضروريا
او لا عندهم مستلزما للاحتياج الى العلة لما احتاجوا الى
ذلك بل كان لهم ان يقولوا على تقدير اولوية الذات ان اتصاف
الماهية بالوجود سواء كان الاتصاف اولى ام لا يحتاج الى علة و
علة لا يجوز ان يكون نفس الممكن والا لزم تقدم الشيء على نفسه
بالوجود او كونه موجودا بوجودين فيكون موجودا
اخر غيره وينقل الكلام اليه الى اخر ما قالوا في اثبات الصانع
جل وعز وان اراد ان كل ما يغاير الشيء فان اتصاف ذلك
الشيء به وثبوته له لا يكون ممكنا فيحتاج الى برهان وليس في
كلامه هذا الدعوى ولا ما يدل عليه عينه ولا انه وايضا
لو تم ان كل ما يغاير الشيء يكون اتصاف الشيء به ممكنا لكان

لكان كافيا في ان وجود الواجب ليس زائدا عليه لان كل
ما هو وجوده زائد عليه ممكن يكون اتصافه بالوجود ممكنا على
ذلك التقدير لا واجبا فلا يكون لنا الى المقدمات التي ذكرها في البرهان
اقول الايراد الذي نقله اولا مذكور في الشرح الجديد للتجريد
والجواب الذي ذكره من ان معنى الوجوب والامكان ليس من حيث كونه ممكنا
الوجود في نفسه واجبا وممكنا كذلك الشيء بل باعتبار الوجود
فهناك نفسه بل من حيث ثبوته للذات وكما ان الشيء يصير باعتبار
الوجود في نفسه واجبا وممكنا كذلك الشيء يصير باعتبار الوجود
لغيره متصفا باحد الوصفين ذكره المحقق هذا ولكن هذا القائل
قد عبر عن امكان الوجود في نفسه بامكان ثبوت الشيء لذاته
والاحمله على ثبوت الشيء لنفسه احتج عن البحث وكلامه غير
مستقيم في نفسه الا بتكلف ولا يخفى عليك ما في هذا التفسير
ثم الايراد الثاني الذي ذكره المحشي للتجريد وما

اي وان لم يكن كلام هذا القائل بعبارته بل ذكره لبيان ثبوت الشيء
لنفسه فيتصف بالامكان بمعنى ان ثبوته لنفسه كذلك فحمله على ما ذكر اذ
البحث في ان الشيء كالوجود بالقياس الى نفسه يتصف بالامكان
وكذلك بالقياس الى غيره لان ثبوت الوجود للوجود مثلا وتحققه
لنفسه ممكن ولعدم كذلك مع ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري
فلا يستقيم ذلك الا بتكلف بان يراد بالامكان عدم الامتناع فيشمل
الوجوب وهذا معنى قوله وكان غير مستقيم بنفسه الا بتكلف منه
لانا بحثنا في ان الوجود على تقدير العروض هل يكون ممكنا
في نفسه اعني تحققه في نفسه ممكنا او واجبا ... الحكمة

حَـ قال في حل هذا السؤال ثبوت صفة لشيء او قيامها به ان كان واجبا بالنظر الى ذلك الشيء الموصوف بها لكنه بالنظر الى الصفة ممكن لان حصول شيء لشيء لا يتصور ان يكون واجبا لذاته بالنظر الى شيئين بحسب ذاتيهما لانه اذا كان واجبا لذاته بالنظر الى احدهما يكون منشا للزوم الحصول ولو كان واجبا بالنظر الى الآخر ايضا بحسب ذاته يكون الآخر منشا للزوم فيلزم على تقدير كون الحصول واجبا لهما ان يكون الواجب معللا بهما فيلزم توارد علتين على معلول واحد هذا كلامه
ولا يخفى عليك ان ما ذكره هذا القائل مذكور فيه مع البرهان

وما اجاب عنه جواب للخطيب الرومي بنقل السيد لكنه انتهى
من صحفه وذلك لان اتصاف الواجب ا ه
صدر الخيالي في حاشيته على الشرح التجريد وهذا القائل قد انتحل منه
واورد في دفع الشبهة المذكورة انه قد يمنع كون الاتصاف المذكور
ممكنا لذاته اي نظرا الى ذات ذلك الاتصاف ولا شك ان ما ليس
ممكنا لذاته لا يفتقر الى العلة وما ذكره من كونه ممكنا نظرا الى
اي وجود الواجب
الوجود ان اراد ان الوجود يقتضي امكانه لذاته فذلك هو الامكان
بعينه ما ذكر بقوله وذلك لان اتصاف الواجب ا ه
بالغير الذي ابطلوه وان اراد عدم اقتضاء الوجود وجوب ذلك
اي بسبب الغير
الاتصاف ولا عدمه فذلك هو الامكان بالقياس الى الغير وهو
اي بسبب الغير ا ه
لا يقتضي الافتقار الى العلة كيف وهو يجامع الوجود الذاتي
ضرورة انه لا شيء من الاشياء يقتضي وجود الواجب ولا عدمه
فالواجب بالقياس الى جميع ما عداه ممكن تدبر في الجواب ايراد
الشبهة المذكورة ان الاتصاف نسبة والنسبة محتاجة الى الطرفين
في الاتصاف فيصير لذاته ا ه
والمحتاج الى الغير يكون ممكنا لذاته فكيف يكون واجبا فالحق

ط ونسبتها هذه من مقولة الانفعال التي هي من تلك السبع هذا ويمكن ان يكون مرادا فيه هو انه يجوز ان يخالف حال اتصاف الماهية بالوجود لحال سائر النسب بان يكون من الامور العينية وان لم يكن سائر النسب كذلك بناء على ما قال الشيخ الرئيس في التعليقات ان الوجود عرض يخالف سائر الاعراض في ان وجوده للماهية نفس وجود الماهية ووجود سائر الاعراض لموضوعاتها وجود تلك الاعراض عبد الرحمن
ط لان عدم كون النسبة من الامور العينية هو مذهب المتكلمين والكلام في مذهب الحكماء القائلين بوجود المقولات التسعة النسبية والنسبة من الانفعال عبد الرحمن

فالحق ههنا ان الممكن ما يحتاج في وجوده العيني الى الغير والنسب
ليست من الامور العينية ففيه ما فيه ثم الجواب الذي نقله وزيفه ما
ماذكره الاستاذ المحقق في حاشيته التجريد بنحو الحسنى الثاني
من التعديل الذي كان دفعه واول كلامه هو مبني على ما قالوا
ان الذاتي لا يعلل وان توسط الجعل بين الشيء وذاته او ذاتي
عطف العلة على المعلول
غير معقول واما العرضي فيعلل البتة اما بنفس الذات او بغيرها
ما ذكره الاستاذ من الاوائل
حتى عرف بعضهم الذاتي بما لا يعلل والعرضي بما يعلل واما قوله
اي بما ذكره الاستاذ
وايضا لو تم اه فالجواب اشاده لا يلزم امكان الاتصاف نظرا الى
ذات الاتصاف وهذا لا ينفي امكان الواجب اذ لعله
واجب نظرا الى ذات الواجب كما قاله المستدل فيحتاج الى الا
الاستفسار عن علته الى اخر الكلام الذي ذكره المص
لان المفيد للوجود لا بد ان يكون له وجود قبل والجواب انه
قال لان ماهيتها مفيدة لوجوده فقد قال ان وجوده

عين ماهيته تعالى بحيث لا يشعر به اذ لا معنى لكون ماهيته تعالى
عين وجوده الا ان الاثر المترتب عليه يترتب على ذاته تعالى وهو
بذاته منشأ تلك الاثار ومغاير لها بخلاف الممكنات فان اثرها
يترتب على وجودها واذا تمهد هذا فرأيت مما بينا في الهداية
ذات الواجب اذا فرض منشأ لوجوده كما هو بذاته على ذلك
التقدير منشأ لاقوى الاثار وهو الوجود الواجبي فهو بذاته
عين وجوده وفرض غيره فاحفظ هذا فانه من مت
فرداتنا التي لم يأت بمثله في هذا المقام احد ممن سبقنا
من العلماء الكرام والحكماء الاعلام اني اقول انهم فسروا الوجود
بمبدأ الاثار ومظهر الاحكام وقالوا ان النار اذا اثرت
فذات النار هي المؤثرة وفيها صفة انتزاعية هي مبدأ الا
لاثارها فالفرق بين المؤثر ومبدأ في النار بحسب الذات
واما في الواجب تعالى فالمغايرة بين المؤثر ومبدأ الاثر انما هو

اي البارئ عز وجل مؤثر في الممكنات دون نفسه لان الوجود عين حقيقته فلا يؤثر الشيء في نفسه هذا على
على رأيهم تأمل تم وهم غير قائلين بمنشأ التأثير فكيف يصح قوله فقد قال بان وجوده عين
ماهيته من حيث لا يشعر اذ لا يلزم على مذهبه ذلك نعم قوله بان الوجود الذي منشأ التأثير فهذه المرتبة
فلا يلزم الزاما عليه محمد الدين حتى يلزم مغايرة الوجود لو جعلوا تأثير الذات مستندا الى الوجود عين
الذات لو جعلوا مستندا الى الذات كما يفهم مما بعد فافهم

انما هو بالاعتبار فانهم قالوا ان ذاته تعالى من حيث كونه
مؤثرا موجود ومن حيث كونه مبدأ الاثر وجود والمتكلمون
ذهبوا الى انه في تأثيره تعالى في غيره فانه يتحقق المؤثر ومبدأ
الاثر والمغايرة بينهما بالذات وفي تأثيره في ذاته يتحقق المؤثر
في مرتبة التأثير ولم يتحقق مبدأ الاثر في تلك المرتبة بل الذات
مستقل في التأثير فيه من غير استناده الى مبدأ الاثر و
وصار الحاصل انه لا يلزم على الاشاعرة من مجرد القول بان
الذات من حيث هي مؤثرة في وجودها كونها نفس الوجود اذ معنى
الوجود ليس هو المؤثر بل منشأ التأثير واعلم انهم لم يجعلوا
تأثير الذات من حيث هي مستندا الى شيء هذا والجواب بان تأثير
الذات من حيث هي اما الى الذات او لغيره والثاني باطل اذ لا غير في تلك
المرتبة فكان لذاته فالذات من حيث هي مؤثر في ذاته لذاته
فهذا الكلام حق مذكور في كتب اهل التحقيق وارباب

هذا بناء على ارجاع الضمير بفيد عنوه الى المقيد وذلك ان يرجع الى الوجود اي فيفيد عنوان الوجود والمراد بالغير هو المقيد فيكون الغير فاعلا فيكون المعنى فيفيد المقيد وجود نفسه لكنه خلاف الظاهر ولكن ان نعطف ان قوله فيفيد عنوان الوجود تفريع على الكبرى اذ تقرير الكلام فنقول العلم بما ذكرنا من المقدمة ضروري لانه مفيد للوجود وكل مفيد للوجود لا بد ان يكون له وجود خارجي حتى يفيد غيره في الاغلب الوجود ينتج ان هذا المفيد ايضا لا بد ان يكون له وجود ليفيد الوجود فلو لنفسه ولذلك نتيجة القياس الذي اورده محي الدين

وارباب الذوق قال الشارح فيفيد عنوه الوجود هذا اشارة الى الكلام في ان الماهية لا يجوز ان يكون مفيدة لوجود نفسها وايضا يبطل التخصيص بالغير كيف يصح قوله وفيه نظر لان الانسان مطلقا قوله في سيره وان كان التعدد كل منهما من مطلق الوجود فنختار انه لا يقتضي شيئا منهما قوله على هذا التقدير يمكن اختيار ان الوجود يقتضي العروض مطلقا والوجود المطلق متعارض في الواجب ايضا الكلهم الا ان يكون المراد ان الوجود المطلق يقتضي عروض افراده للموجودات في نفسه قال الشارح الا ان ما هو معقول غير ما هو غير معقول قوله هذه المقدمة مما لا حاجة اليها لان مراد المصنف الاستدلال بدليل تام على هيئة الشكل الثاني نتيجة المطلوب منه فحاجة الى هذه المقدمة لانها لبيان الصغرى ولا لبيان الكبرى ولا لبيان الانتاج لفظة الغير يستعمل بمعنى السلب هنا فتامل قال الشارح في الحواشي القطبية وفيه نظر لانه

حاصل البحث انه فرق بين الامر العدمي وعدم الامر فان الاول ممتنع والثاني ممكن والمقصود هو الاول كما هو الظاهر من قوله ان التجرد امر عدمي فان احتمال الثاني كما حمل الشارح عبارته عليه التجرد بعدم العروض ولهذا قال المحشي الظاهر انه لم يتعرض عليه محمد شروني طرفي الحصر بحث اذ سيجيء في مباحث الامكان قد يعتبر بالقياس الى الوجود الذهني حيث قال في اول حاشيته قوله الشارح ولا ما نع اه واما باعتبار وجوده الذهني فان كان ممكنا وكذا في اخر حاشيته قوله فقد سيرى الوجود عندهم واما رابعا فلان ثبوته اه

وفيه نظر لانه ممكن ان يقال فيه بحث لان الوجوب والامكان والامتناع انما هي بالقياس الى الوجود الخارجي والتجرد لكونه عدميا يمتنع عليه الوجود الخارجي فلم يكن ممكنا حتى يحتاج الى سبب والظاهر مراد المصنف هذا فلا يتوجه عليه الا النظر ولو اريد به ان امكانه بالقياس الى وجوده الذهني نعني اللزوم افتقار الواجب في ثبوت صفة الذهني الى غيره والاحتياج في وجوده الذهني لا ينافي الوجوب ضرورة افتقاره الى الذهن فيه فكذا الاحتياج في الوجود الذهني لصفته ويمكن الجواب بان مراد المحقق ان امكانه باعتبار ثبوته للذات واتصاف الذات به اذ لا شك ان الاتصاف نسبة تفتقر الى الطرفين فلو كان واجبا للذات بل ممكنا لا بمعنى انه ممكن الوجود بمعنى ان الذات يمكن اتصافها به نظرا الى ذات الاتصاف فيفتقر الى سبب ولا يكون السبب الواجب لان تاعين الوجود والمفروض ان الوجود لا يقتضي

بخلاف ثبوت الصفة العدمية في نفسها فانه سبب لها عدم ان يكون عدم سبب الصفة الثبوتية كما في توجيه الشارح
والحاصل ان مدار توجيه المحشي على ثبوت الصفة العدمية للموصوف لا على ثبوتها في نفسها بخلاف توجيه الشارح فان مداره
عليه والاول متصف بالامكان اذ يكفي فيه وجود الموصوف بخلاف الثاني فانما يستغنى ان [illegible] محي الدين حفيد
الجواب جوابا بانه لا يفتقر التجرد في وجوده في الذهن الى سبب فيكون نظر القطبي اثباتا لاحتياج اليه فيه فافهم

لا يقتضي التجرد فيكون غيرها فيفتقر الواجب الى سبب منفصل و
نعم ان هذا التوجيه لكلام العلامة يجعل فهم الشارح [illegible] وعليه الا
الاعتراض بان الممكن العدمي لا يفتقر الى سبب واجاب بان عدم سبب
الوجود سبب للعدم وذلك لان ثبوت الصفة العدمية للموصوف
كثبوت الوجودية يفتقر الى سبب وجودي وليس سببه عدم سبب ثبوت
الصفة الوجودية قال الشارح ولا مانع من ان يكون الممكن في نفسه واجب
الحصول لغيره اقول التجرد امر عدمي ان اعتبر وجوده في نفسه
ممتنعا لا ممكنا واما باعتبار وجوده للذهن وان كان ممكنا فلا
يكون مقصودا هاهنا اذ من قال يلزم افتقار الواجب الوجود في تجرده
الى سبب منفصل لان الوجود الذهني لجميع المفهومات يحتاج الى السبب
منفصل وهو الذهن وهذا لا ينافي الواجب بل الحق في الجواب
ان يقال ان التجرد وجوده انما يكون واجبا بالغير وذلك لا ينافي
امكانه نظرا الى ذاته بمعنى ان ثبوته للذات واجب بالغير ممكن في نفسه

نفوسها بل الحق في الجواب مبني على حمل كلام الشارح على ظاهره واما بعد التكليف المذكور فيكون جواب الشارح [illegible]
ولا اضطراب فتأمل حتى يحصل التقابل بينه وبين الممكن في نفسه بهذا المعنى الذي اخذه فاستفهم
وانما قال الاظهر لان ماهو مناط الفرق مقدر في الثاني وملفوظ في الاول بدون الغير فيه صلة الوجوب وصلة الحصول
مقدر بخلاف الثاني فانه بالعكس محي الدين اذ صح كلامه [illegible] بان لغيره متعلق الحصول حيث قال
وجود الشيء في نفسه ووجوده لغيره م ح

في نفسه وممكن في كلام الشارح على ان يحمل الممكن في نفسه على ان يكون
التجرد ممكن الثبوت للذات في نفسه وممكن حمل كلام الشارح عليه ويحمل
وجوب الحصول لغيره على ان لغيره قيد للوجوب ويكون متعلق الحصول
مقدرا اي للذات او على ان يكون قيدا للحصول والمراد بالوجوب
الوجوب بالغير والاول اظهر لان مناط الفرق في الاعتراض
هو ان الوجوب بالغير والامكان بالذات لكنه ما كتبه في شرح [illegible] من
الوجود على قسمين او يلزم التوجيه الثاني هذا ولكن مما ذكر
الشارح من الاعتراض والجواب اولا لا يلائم حمل كلامه على انه
اراد بكون التجرد واجبا وممكنا انه واجب الثبوت وممكن الثبوت
للذات على ما عرفنا انفا فتدبر قوله فقد قسموا الوجود عندهم
على قسمين وجود الشيء في نفسه الخ فيه نظر لان حمل كلام الشارح
على ان وجود التجرد في نفسه ممكنا وان كان ثبوته للواجب و
عروضه له واجبا غير صحيح اذ لا شك ان التجرد عدمي و

يعني انه بعض ابعاض السند فقد يستمر من تقسيم الوجود الى قسمين ان يصح
كلام الشارح القائل لا مانع من ان يكون مراده بان التجرد له وجود في نفسه
ووجود لذات الباري فانصافا يا ذكيه فاعترض عليه بان ذلك
التقسيم لا يرد على التجرد فافهم

ط فاذا قصر المعارضة غير مضرة لان الخصم ان اعتبار عدم عروض الوجود مقتضيا للتجرد ويمتنع افتقار الواجب الى سبب منفصل لان التجرد بالنظر الى نفسه ممتنع لانه عدمي وبالنظر الى الواجب واجب وعلى كلا التقديرين لا يفتقر الى العلة محي الدين ه لعل وجه الفهم ان نوعه واجب الخصوص لغيره يجيا بجعل الغير ح قيد للواجب ويقدر متعلق الخصوص او بالعكس على ما عرفت

ووجوده في نفسه ممتنع لانه عدمي فلا يحتاج فالخصم ان
وهو الحكم
ان ثبوت وجوده في نفسه ممتنع لانه عدمي فلا يحتاج الى علة و
في الاعتراض على ما في الحواشي
ثبوته للواجب واجب فلا يحتاج الى العلة لا في ثبوته في نفسه
لانه عدمي ممتنع
ولا في ثبوته لغيره بل مقصود الشارح هو ان ثبوت التجرد لذات الواجب
فيه ما فيه
ط وان كان بالنظر الى ذات الواجب واجبا لكن بالنظر الى ماهية
التجرد ممكنا اي بالنظر الى ماهية التجرد يجوز ان يكون ثابتا للواجب
ويجوز ان لا يكون ثابتا وكل ممكن الثبوت يحتاج في ثبوته الى
ينتج ان ثبوت التجرد يحتاج الى العلة
علة سواء كان ثبوته ثبوتا في ذاته او ثبوتا لغيره فمراد الشارح
ثم ما نحن فيه هو الثاني
بالممكن في نفسه ما يجوز ثبوته سواء كان ثبوتا في نفسه او ثبوتا
لغيره ممكنا بالنظر الى نفسه في ذاته لا ما يكون ثبوته في ذاته
ولو بالنظر الى الثبوت الثاني
اي وجوده الحاصل له في ذاته ممكنا فافهم فوقوله فيه بحث
لانه عدمي وجه ان هذا التعميم لا يلائم
اما اولا فلما علمت انه ما اورد لدفع الاعتراض الاول
سياق قوله وانت تعلم
ولجوابه يدل على انه حمل امكان التجرد على امكانه في نفسه

ه اي ثبوت الموصوف سواء كان ذلك الامر وجوديا او عدميا لا يكون بسببه عدم سببا لوجود يفتقر الى سبب الى سبب وجودي كما عرفت محي الدين ه فانه لو كان مقصوده ما ذكره القبل لم يبنا في ان ثبوت في سببه عدم نسبة الوجود لانه يحتاج الى سبب وجودي فاسلم ه ولا يتوهم ان هذا الكلام من المحشي مناف لما سبق منه في الجواب الحق وفيما قبله من توجيه كلام العلامة على طلاقه فيما فهم انه حيث جعل الامكان في الموضعين بالنظر الى ثبوت التجرد لذات الواجب لا بالنظر الى وجوده في نفسه والوجوب بالنظر الى ذات الواجب لان المحشي وان جعل الامكان بالنظر الى ثبوت التجرد لذات الواجب لكن لم يجعل الوجوب بالنظر الى ذاته تعالى بل بالنظر الى الغير وحيث كان الغير غير ذات الواجب بل سببا منفصلا فمدار الاعتراض ههنا على جعله واجبا نظرا الى ذات الواجب فافهم

نفسه الذي هو عدم العروض ولهذا قال نسبة عدم
اي ثبوت عدم العروض في نفسه
سبب التجرد واما ثانيا فلان الكلام على تقدير ان لا يكون
اي كلام الخصم في الجواب عن المعارضة
الوجود مقتضيا للتجرد والوجود عند الخصم عين الواجب فلو
ه كان التجرد واجبا بالنظر الى ذات الواجب لكان مقتضى الوجود
والمفروض خلافه واما ثالثا فلان هذا الكلام وان دفع
جواب المصحح نفي الافتقار الى السبب مطلقا لكن فيه اعتراف
بفساد الدليل حيث جعل فيه سبب التجريد الذاتي فلم يلزم افتقار
اي دليل المعارض
الواجب في تجرده الى سبب منفصل على ما ادعاه المستدل وتوضيحه ان
على ما فسره لقل
هذا الكلام مشعر بتسليم ان التجرد واجب الثبوت للذات نظرا
اي ذات الواجب
الى الذات وبعد تسليم انه واجب نظرا الى الذات كانت الذات
٥٥ ٥٥
سببا له فلم يفتقر الى سبب منفصل بل الجواب اعلم تسليم ذلك
من الخصم بل المسلم هو كونه واجبا بالغير سواء كان ذلك الغير
ه هو الذات او غيرها وذلك لا ينافي امكانه بالذات على ما قررنا

وفيه ان الوجود النعت ... التجرد ... الوجود المطلق ... الوجود الخاص ... فلا يلزم ... [illegible]

قو لا يخفى ان هذا وارد على المحشى ايضا في موضعين عند قوله سابقا اقول فيه بحث لان الوجوب والامكان الخ وعند قوله التجرد امر عدمي يجوز باعتبار وجوده في نفسه ممكنا قاسم قو هذا ناظر الى قول صاحب القيل المخصام بقوله ان وجود التجرد في نفسه ممتنع لانه عدمي قاسم اي مع قطع النظر عن عروض العارض وحده هو ذاهب كهذا يكون كانياب الاغوال ... عم اي فلا يجوز ممتنعا بل ممكنا ... فيكون وجوده ممكنا فيحتاج الى سبب منفصل فيتم الدليل ومن هذا ظهر ارتباط قوله فان قلنا الخ عبد الرحمن

واما رابعا فلان ثبوت التجرد في نفسه انما يكون ممتنعا

لو اريد بثبوته في الخارج واما لو اريد ثبوته في نفس الامر فلا

فان قلت ثبوت الصفة للشيء لا يقتضي وجود تلك الصفة اصلا

فلا يلزم احتياج الواجب في الاتصاف بالتجرد الى شيء والاحتياج

في وجود الصفة في نفسها الى الذهن غير محذور قلت قد صرح

الشيخ في الفصل الخامس من الهيات الشفاء بان ما لا يكون موجودا

فصل في نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء قوله قد سره وبعضهم قد

هذا المقام اه اقول لا شك ان الوجوب والامكان وكذا

مشايخ انما يكون كيفية نسبة الوجود الى الذات او الوجود الذي

يكون موجودية الذات به فاذا كان ذلك الوجود في الواجب

ما هو عين المطلق فاعتبار الوجوب بالنظر الى المطلق كاعتبار

الوجوب بالنظر الى سائر السلوب اللاحقة له وليس في هذه

الاعتبار فائدة هذا قيل اقول قد حمل كون الذات مقتضيا الوجود

٦٧

للوجود على كونه مقتضيا لكونه فردا للوجود لا على كونه

مقتضيا لكونه موجودا بالوجود المطلق متصفا به بناء

على انه لو حمل قدس سره على هذا لزم من غرضه بهذا المعنى الكون

فان الواجب موجود لم يتبين مرة بالوجود الخاص الذي هو عينه

ومرة بالوجود المطلق والعقول بان الواجب وان كان عين

وجوده الخاص لكنه ليس موجودا بالوجود الخاص وانما وجوده

هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص موجود

بالوجود المطلق مردود بان الواجب يكون مشاركا لسائر

الممكنات في ان موجوديته بعروض الوجود لا بكونه عين الوجود الذي

هو مذهب الحكماء فالاتحاد بالوجودات الخاصة انما هو بناء على

ذلك الحمل فيه فما ذكره في الجواب غير تام اذ لا يلزم من احتياج

الوجود الخاص في نفسه الى غيره احتياجه في كونه فردا للوجود المطلق

الى ذلك الغير فان فرديته له دليل محتاج في نفسه الى المحل

يعني ان ما ذكره من الغير فهو غير صحيح لكونه من الغير وما ذكره من عند نفسه ودفعه اه ووجود الخاص
فردا للوجود المطلق والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول المصدر بيمكن ان يقال بعد اشتراكهما في كونهما مبنيين
على تحقق الاقتضاء ان الاول مبني على ان الذات مقتضيا للوجود معناه كونها مقتضيا لكونها فردا للوجود المطلق
وهذا على كونها مقتضيا للوجود المطلق عبد الرحمن

في الجواب غير تام وهو ان ما لم يدخل في وقوع شيء كالوجود
الخاص فلم يدخل في اقتضائه شيئا ضرورة ان الاقتضاء فرع
وقوع المقتضي والحاصل ان الكلام في اقتضاء الوجود الخاص صدق
المطلق عليه والمنظور فيه السؤال المطلق الخاص للمطلق ليس
فيما نحن فيه اذ السواد المطلق ذاتي لافراده فلا يتصور هناك
اقتضاء والمراد بالاستقلال في الاقتضاء عدم الافتقار الى
شيء اخر اصلا لا بالذات ولا بالواسطة والمناقشة في العبارة
بعد وضوح المرام ليس من شأن المحصلين قوله على الجواب نقوض ولا
يقال كل وجود خاص فانه يقتضي صدق المطلق بوجه آخر و
هو منع ان الوجود الخاص مقتضيا لصدق المطلق عليه اما
اولا فلجواز ان يكون المطلق ذاتيا للخاص بناء على عدم تحقق
الوجود الخاص سوى الحصة فلا يتصور الاقتضاء واما ثانيا
فلجواز ان يكون عرضا مستندا الى الغير معروضه واما ما ذكره

وليس في كونه فردا للسواد محتاجا اليه لان السواد لا يصير
سوادا بالمحل اي ليس سواديته موقوفا على المحل وان كان وجوده
عليه موقوفا عليه هذا ويمكن ان يقال المراد باقتضاء الوجود الخاص
الوجود المطلق اقتضاؤه الاتصاف به اشتقاقا اي اقتضاؤه
كونه فردا للوجود المطلق وانما يلزم ذلك لو كان الواجب موجودا من حيث
لو كان موجوديته باعتبار ذلك الاتصاف ايضا وليس كذلك بل
موجوديته باعتبار عين وجوده الخاص فهو لا يترتب الاثار عليه
باعتبار هذا الوجود ولا دخل للمطلق في ذلك التي تترتب على الوجود
المطلق فهو صفة من صفاته وعارض من عوارضه فهو يتصف به
الى الواجب نظرا الى ذاته بحيث يكون منتزعا منه هذا العارض وهذا
معنى الوجوب بخلاف الممكنات فان عروض الوجود لها بواسطة الغير
اقول ما ذكره في الحاشية اي قوله ويمكن ان يقال مذكور
في الشرح الجديد للتجريد سوى قوله مع ما ذكره في الجواب.

بنوع ما ويمكن ان يقال ما في كلام الاستاذ في تعليقاته
في الشرح المذكور قال المص في عز الثالث بانا لا نم عروض الوجوب
له اي الوجوب عين ما هيته او لان هذا لا يصلح جوابا عن الدليل الثالث
اذ الاستدلال ليس موقوفا على كون الوجوب عرضا له بل بناء على
انه اضافة بين الذات والوجود كان يقتضي المغايرة بينهما فعلى تقدير
الاتحاد بين الذات والوجود لا يتصور ثبوت الوجوب فيمتنع سواء
كان هناك او عارضا بل المنع في الجواب اما منع ثبوت الذات
وذلك لا يمكن او منع كونه اضافة كم واما منع كونه عرضيا
فمنع لمن لم يكن عنها المستدل فتدبر فتدبر فان قيل انه
الاختلاف كان ماخوذا في مفهوم اللفظ قيل في تعين الاسم
لاشياء كثيرة مختلفة بالحقيقة اسم واحد بمعنى واحد وذلك
اما لان تلك الاشياء غير متناهية فلا يمكن ان يوضع لكل مرتبة
منها اسم على حدة لكنها تكون مشتركة في معنى واحد فوضع

فيوضع باعتبار ذلك المعنى المشترك لها اسم كمراتب البياض
فانها غير متناهية بالقوة فلا يمكن ان يوضع لكل مرتبة منها اسم
لكنها مشتركة في معنى واحد هو التفرقة للبصر فوضع لجميعها
باعتبار هذا اللون لفظ البياض فتلك المراتب مشتركة
في هذا اللفظ ومشتركة ايضا في المفهوم لكن يتحقق ذلك
المفهوم في تلك المراتب مختلف اذ يترتب على بعض المراتب التفرقة
الكثيرة ما يترتب على بعض اخر وهذا هو المعنى من الاختلاف بالشدة
والضعف واما لان تلك الاشياء تنسب الى غاية واحدة فيوضع
لتلك الاشياء باعتبار تلك النسبة اسم فيكون تلك الاشياء
مشتركة في هذا اللفظ والمفهوم منه فان ذوات الغايات مشتركة
في معنى النسبة الى الغاية الواحدة كلفظ صحيح للدواء والرياضة
والفضل فانها مشتركة في النسبة الى الغاية المخصوصة وهي الصحة
لكن يتحقق الصحة في بعضها وترتبها عليه اكثر من تحققه

كما تقول صحتي وانا في حبسي حالي للرياضة فان نسبة المبداء اعني الرياضة الى الكل سواء لكن تحقق الرياضة في ضمن بعضها وصدقها لهم اكثر محمد الذهبي كما يكون افراد متعددة مشتركة في صفة او في علم او في نحو ... بان يطلق اسم المخلوق على ما سوى الله تعالى لكن كل واحد منهم مختلف في هذا الاسم والمفهوم منه لان خلق بعضهم اكثر من بعض محمد شروني هذا هو تحقيق جوابه ... فان قيل اه فلا تغفل عبد الحكيم

في ضمن اخر وترتبها عليه وبالجملة المعنى الحاصل في الذهن
عن تلك الامور المختلفة واحد لكن تحققه في الواقع مختلف
فالاتحاد في الفهم والاختلاف في التحقق والترتب الواقع او
لان تلك الاشياء مبداء واحد فباعتبار نسبة تلك الاشياء
الى المبداء تطلق عليها اسم الواحد الى غير ذلك مما يطول الكتاب
بذكره والحاصل ان مدار التشكيك ان يكون هناك امور مختلفة
يكون كلها مشتركة في معنى واحد اي يكون كلها بحيث تنتزع منها
العنوان فالموجود في الذهن من كل منهما الا بعنوان لا معنى واحد
ويكون تحقق ذلك العنوان في ضمن تلك الاشياء وترتبه عليها
مختلفة اما بالشدة والضعف بان يكون ذلك العنوان بحسب
في الواقع في ضمن بعضها اكثر وفي ضمن بعضها اقل كما مر مثاله واما
بالتقدم والتأخر بان يكون تحقق ذلك العنوان وصدقه على بعض
ما يصدق عليه مقدما على تحققه وصدقه على بعض اخر كالموجود

٧٠

كالموجود الذي يصدق على الواجب اولا وعلى الممكنات
ثانيا واما بالاولوية وعدم الاولوية بان يكون صدقه على بعضها
اولى من صدقه على بعض اخر كالموجود ايضا فانه يقال على الواجب
والممكن بالاولوية وعدم الاولوية فان الواجب اولى بالموجودية
من الممكن لان موجوديته لذاته وموجودية الممكن لغيره ومنهم من قيل
لتحقيق الاتحاد والاختلاف بالشدة والضعف المعتبرين في
المفهوم بالتشكيك في بيان الفرق بين الذاتي والعرضي ان المفهوم
بالتشكيك هو المشتق فهو مفهوم واحد والاختلاف في المبداء
مثل المفهوم من الابيض معنى واحد هو ذو بياض باعتبار
نسبة الى معروض فهو مفهوم واحد والمختلف هو افراد البياض و
الاختلاف في تلك الافراد يرجع الى فصولها المنوعة للنوع
لا الى جنسها المشتق من الابيض ومعنى هو احد الفردين اشد كون
بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلله

اي يكون مبداء الاشتقاق الذي هو ذاتي كالبياض ... فان افراده الاضافية ... بحسب الافراد ... عبد الحكيم

ا ای بعرض الاقسام وتقدیرها فی مقدار مضاعف فعلم منه ان الابیض عرضی ولذا وقع فیه التشکیک
والبیاض ذاتی ولذا الاختلاف فیه فعلم الفرق بین الذاتی والعرضی کما اشیر الیه فافهم محمد الدین وذلک
حیث حصر المفهوم بالتشکیک فی المشتق وحیث قال لا الی جنسه ١٥ عبد الرحمن

الیه اینظر ... التحلیل ففیه نظر اما اولا فلانه یلزم علیه ان
لا یکون المفهوم الواحد الکلی ای البیاض والشامل فی الذهن الواقع
علی افراده بالاختلاف مقولا علی تلک الافراد بالتشکیک ولا
انه لیس مقولا بالتواطؤ اذ المعتبر فی المفهوم بالتواطؤ الاستواء
فی الاستحقاق والتحقق مع انه فی جمیع رسائلهم تصریحا بان
اللفظ باعتبار المعنى الواحد الکلی مقولا علی افراده اما بالتواطؤ
واما بالتشکیک لا یقال هو داخل فی المتواطئ اذ الاستواء وعدم
الاختلاف معتبر فی المشتق من المتواطئ لا فی المتواطئ مطلقا
لانا نقول صرحوا بان کل اسم سواء کان اسما او فعلا او حرفا
فهو ان کانت نسبة معناه لافراده علی السویة فهو متواطئ وان
کان بالاختلاف فهو مشکک من غیر تخصیص لفظ دون
لفظ واما ثانیا فلان مثل هذا التحلیل یجری فی الذاتی ایضا فلا
نفعل اقول القائل هو الاستاد المحقق والجواب عن ایراده

وعلی ما ذکره السائل یلزم ان یختص ذلک ببعض الالفاظ وهو المشتق
من المتواطئ لا فی کل المتواطئ فافهم وانصف علی ما ذکره بعضنا لا اختلاف
فی الافراد ولا فی المفهوم المشترک ولا فی الافراد فیلزم علی تقدیره ... الاستواء
معتبر فی المشتق من المتواطئ لا فی المتواطئ مطلقا ان یوجد مشتق لا یختلف افراده وهو
... کما فی النطق الذی بنینا علیه ان نصلو ... کلام فانه اذا حلل
... ضعفا مضاعفة بالنسبة الی نطق غیره ... کما لنطق والبیاض
مثلا اذ یکون ... النطق من نطق زید العالم ... بالنسبة الی زید الجاهل ١٢

عن ایراده ان البیاض جنس للبیاض الشدید والضعیف وعندهم
الای ... عن ایراد القائل علی الاستاد ... وفیه نظر
ان الذاتی لا یقبل التشکیک فما لزم علیه من کون البیاض مقولا
بالتشکیک علی البیاضین لیس بباطل عنده بل الحق عنده ان لا
اختلاف فی صدق البیاض علی البیاضین نعم یتحقق الاختلاف
بین نفس البیاضین فان نفس بیاض الثلج اشد من نفس بیاض
العاج لانه اشد فی کونه بیاضا بل الابیض مختلف الصدق
بالنسبة الی الثلج والعاج نعم یرد علی الاستاد هنا ان اختلاف
صدق الابیض علی الجسمین لما کان باعتبار ان نفس البیاض القائم
باحدهما اشد من نفس البیاض القائم بالاخر کما حققه فی هذا
الموضع فی تعلیقه علی التجرید فلا بد ان یکون صدق البیاض
علی البیاضین مختلفا باعتبار ان نفس احد البیاضین اشد
من نفس البیاض الاخر وهو اظهر واما الایراد الذی اورد
بقوله واما ثانیا فانه یرد منه ما ذکرناه فهو کلام قوی

ه تحقيق للكلام وبيان ان فيه تسامحا حيث ذكر فيه الوجود واراد الموجود او اراد على الدليل بانه لا تقريب فيه فافهم محي الدين فان الوجود لا يقع على العلة الا ان يجوز بمعنى الموجود فلا يجوز دليلا على ان الوجود ليس نفس ماهية نوع واجزائها فلا يخفى ان حمل قوله والوجود جامع ... على المسامحة بان يراد للوجود جامع اه نحو لا يفيد فلا يتوهم المنافات بين كلام المحشي هنا وبين قوله فيما بعد حيث قال في حل اعتراض الفاضل نعم لكنها مسامحة مشهورة بان يقال اذا كان المحشي معترفا بالمسامحة فليحمل كلام الشارح هنا على المسامحة لان الحمل على المسامحة غير مفيد في اتمام الدليل فافهم

فيما بين الطلبة مشهور وفي اكثر الحواشي المتعلقة على حاشية
التجريد مذكور وقد فصلنا في تعليقاتنا على التجريد وازال
غيره فليبينه حتى ينظر في صحته وفساده قال الشارح فانه يقع على العلة
ومعلولها بالتقدم والتاخر اه قوله اللازم مما ذكره من الوجود
مقولا بالتشكيك بالنسبة الى الماهيات لا من الوجود مقولا بالنسبة
بالتشكيك بالنسبة الى الموجود فان اتصاف العلة بالوجود
متقدم على اتصاف المعلول به لا اتصاف وجود العلة بكونه
وجودا متقدم على اتصاف وجود المعلول بكونه وجودا فان
العقل يحكم بان العلة صارت موجودة فصار المعلول موجودا
ولا يصح ان يقال صار وجود العلة وجودا فصار وجود المعلول
وجودا قوله قدس سره فيه ان وجود الواجب اقدم اقول الظاهر
من كلام الشارح ان الواجب مبدأ لكل ما بعده من الموجودات
علة للاختلاف الثلاثة لا الواحد منها فقط كما حمله قدس سره

ابن سينا في كلام الشارح حث على تحقيق الوجود الثلثة في الواجب والممكن تتفق بكونه مبدأ لكل ما بعده لا من حيث عبارة الشارح ... اذ الظاهر منهما تعليل وجه الاقدمية فقط وجعل الاخرى ... هل يرشدك الى ذلك فهم المحشي وتوجيهه اه محي الدين لم يحمل قدس سره عبارة الشارح كونها علة لواحدة منها فقط ... تعين الوجود اه عبارة الشارح تفيد تعليل الاقدمية بلا ... واما كونه اوطاه الى التوجيه عبارة الشارح بحيث تفيد تعليل ... فهذا انسب لشأنه قدس سره محي الدين

٧٧

م مراده حمل الشارح الوجود مقولا بالتشكيك بالوجوه الثلثة لا يتم اما الاولان فتمامهما محتاج الى التسامح واما الثالث فلا يتم اصلا لا بالتاويل ولا بالتسامح وبين فيه من التشكيك المفهوم في ترتب الاثر مرة فاسمع مني من غير ... كذلك والا لزم ان يكون الشيء والممكن مشككا وليس كذلك لان التشكيك لا يكون الا باعتبار الاثار ه حاصله ان المستفاد من كلام ان التشكيك بمجرد ترتب الاثار وتبعيته ... المندرجة تحت ذلك المفهوم حكيم جي

قدس سره وتوجيهه ان الاختلاف بالشدة والضعف انما كان
باعتبار كثرة الاثار فلما كان الواجب مبدأ لكل ما بعده علة يكون
اثاره اكثر فيكون الوجود فيه اشد واما الاولوية فكونه مبدأ وعلة
فان قلت فعلى هذا يلزم رجوع الاولوية الى الاقدمية فلو تقابل بينهما
قلت الاولوية الناشية من الاقدمية غير ما هو الصرفة والتقابل انما
هو بمعنى تباين الاقسام وقد يتحقق فلو اشكال قيل اقول لا يخفى
ان العين باقدمية الوجود واولويته من التسامح ولما العوارض
باشدية الوجود فهو مما لا يقبل التاويل اذ تعيين الوجود الى الا
الوجود غير مفيد لان الموجود ايضا لا يقبل الشدة والضعف وما
ذكره من ترتب الاثار على بعضها الكثير من ترتبها الوجود
الكثير فهو مدفوع بانه لا يلزم منه وصف الوجود او غيره بالشدة
ترتب الاثار على بعضها الكثير من ترتبها على البعض الاخر ثبوت
ذلك المفهوم مقولا عليها بالتشكيك وانما يلزم التشكيك في

ه الاولوية الناشية من الاقدمية محل تامل اذ الظاهر انهما ناشيان من كون الواجب مبدأ للكل بلا شك انه ذكر التامل في عبارة الدواني في شرح تهذيب المنطق م ك ه لا يعلم احتياجهما فالمراد من التباين هو التباين بمعنى الحمل لا التباين بمعنى الصدق فلا تحقق حلبي ١١ اذ لا يصح على ظاهره ولا على التسامح بخلاف الاقدمية والاولوية فانهما وان لم يصحا على الظاهر لكنهما يصحان على التامل والمسامحة شرح لان قبولهما من خواص الكيف الذي هو موجود ليس هو موجود ولكونه من المعقولات الثانية فلا يجري كيف م ك

ولا يخفى ما في العبارة من المسامحة فان المراد ان ترتب قابضية البصر الماخوذة في مفهوم السواد على السواد القوي اكثر ولعل العبارة كانت كذلك وكان الخطأ من الناسخ فاسم الظاهر ان يقال فان ترتب قابضية البصر الماخوذة في مفهوم السواد على السواد القوي اكثر من ترتبها على السواد الضعيف فانه اللائق بسياق الكلام عبد الرحمن اي سواء كان تحقق مفهوم المقول في تلك الاشياء متفاوتا او ترتب الاثار الماخوذة فيه على تلك الاشياء متفاوتا او لم يكن ترتب الاثار الغير الماخوذة فيه عليها متفاوتا هو

لو كان يحقق ذلك المفهوم او ترتب الاثر الماخوذ فيه على بعض

تلك الاشياء اكثر لما عرفت من ان الاختلاف يجب ان يكون باعتبار

تحقق المفهوم المشكك كالسواد المقول بالتشكيك بالشدة والضعف

على السواد القوي والضعيف فان قابضية البصر الماخوذ في

مفهوم السواد القوي اكثر مما يترتب على السواد الضعيف كيف

ولو كان المقول على اشياء يكون ترتب الاثار على بعضها اكثر

منه على البعض الاخر قولا بالتشكيك مطلقا لكان جميع ما يحمل

على السواد القوي والضعيف كالشيء والموجود والممكن وغير

ذلك من المفهومات مقولا بالتشكيك اذ يصدق عليها انها مقول

على اشياء يكون ترتب الاثر على بعضها اكثر منه على البعض الاخر

انتهى نعم لكنها ليست مشهورة واما انه لا يصح الامثلة في الوجود

الوجود مطلقا فانما هو على سبيل التحقيق بناء على ان الشدة والضعف

من خواص الكيف لكن الكلام في صحته على سبيل تشبيه الوجود

مع ان ذلكم قبيل المناقشة في المثال وهي ليست من دأب المحصلين اذ يكفي للمثال فرضه كذلك اذ فرض تشبيه شيء كذلك ويمكن حمل كلام المحشي على هذا فافهم ولا يخفى ان الظاهر من كلام القوم حيث اخذوا الاقدم والاشدية في المشكك وفرقوا بينه وبين المتواطئ انما ارادوا الاقدمية والاولوية الحقيقية لا التشبيهية والا يلزم ان بعد التسليم لم يكن الاشدية التشبيهية ماخوذة في مفهوم الوجود وانما يكون في بعض افراده وكلام القيل وحاصله نظره على ان المعتبر في التشكيك ان يكون حصول المعنى الماخوذ فيه في بعض الافراد اقدم واولى واشد والاولى ان ما ذكره لا يدفع القيل فتفهم

تشبيه الوجود بالبياض مثلا فانه اذا كان اشد كان

اثاره وتفريق البصر اكثر ما اورده من النقض بقوله ولو كان

المقول على اشياء يكون ترتب الاثار على بعضها اكثر منه مدفوع

لان ترتب الاثار في صدق الوجود باعتبار نفس الوجود بناء على

ما هو المشهور من ان الوجود مبدأ الاثار بخلاف الممكن لان ترتب

الاثار على افراده لا على وصف الامكان قال الشارح لان

المشترك بين اشياء قيل الوجه اما الاختلاف الذاتي بالاولوية

والاقدمية فقد ادعى الضرورة في نفيه وهو حق والمبني على

نفي الاقدمية والاولوية هو الذي ادعيه محقق بالضرورة

اي لا يمكن ان يصير الانسان انسانا مثلا او حيوانا بسبب الغير

واما نفي الاختلاف بالشدة والضعف فلان الاختلاف

بالشدة والضعف في المفهوم الواحد فرع فرانه باعتبار

ان هذا المفهوم يتحقق في ضمن بعض افراده اكثر من بعض

ه نفصيل المفهوم الواحد في ضمن الافراد الكثيرة يعني ان هذا التحقيق ينقص بوجهين في كل منهما في الذاتي اما الكمية اه ٣٢ فان نطوح زيد باعتبار ذاته انما يعرض الكثرة بتكثر وصف الذاتية وتكثره انما يجوز بان يكون مثلا جزء لبعض اه وفيه ان هذا كذلك في العارض فان العارض يوصف بالعارضية انما يعرض الكثرة اذا عرض لبعض مرة ولبعض اخر مرتين وهو ابعد عن معهود بل انما يتم الكلام في العارض مع قطع عن وصف العارضية فيجري مثله لكنه الذاتي بدون وصفه الذاتية في لا فرق بين الكثرة الذاتي والكثرة العرضي ويجيء البحث عليه محمد النيكي

اخر اما الكثرة بتحقق مفهوم واحد من حيث العروض فهي

مما يقتضي العقل بصحته بعد التفتيش بالمعنى الذي ذكرناه واما الكثرة

تحقق من حيث ذاته فهو مما لا يتصور الا بان يكون ذاتيا لبعض افراده

الكثرة مما هو ذاتيا لبعض اخر بان يكون مثلا جزء لبعض افراده مرة ولبعض

اخر مرتين وانت تعلم بادنى التفات ان كون الشيء شيئا وجزء

للشيء مرتين غير معقول فان قلت فلم لا يجوز ان يكون مفهوم واحد

ذاتيا لافراده ثم يعرض البعض على تلك الافراد من حيث العروض

بالشدة والضعف فيكون ذاتي الشيء مقولا عليه بالتشكيك لا بالمعنى هذا

من ابطل قلت فيكون مقولية بالتشكيك على افراده من حيث

العروض لا من حيث الذاتية ولسنا كنا بصدد نفي التشكيك

بهذا الوجه الذاتي لم نقصد بنا الا ان الذاتي من حيث انه ذاتي

لا يكون مقولا بالتشكيك واما اذا كان ذاتي للشيء عارضا له باعتبار

اخر فلم ننف التشكيك عنه بهذا الوجه ولا اعتبار لهذا

ط هذا مدخول بما سمعه في سياق قلت مطلق الاختلاف في اعتبار المتباين في افراد المشكك الكلام الا ان يتكلف ويقال ان مفهوم الموجود المطلق من حيث انه فرد لنفسه مباين للواجب لا يصدق عليه وان كان من حيث هو كلي صادق عليه ولا مانع من صدق مفهوم باعتبار على شيء وعدم صدقه عليه باعتبار فان الحيوان بشرط لا شيء لا يصدق على الانسان مثلا ويصدق بلا بشرط شيء عبد الرحمن

بناء على ان الشيء فرد لنفسه وصدقه على نفسه فان الواجب فرد لمفهوم الموجود ومفهوم الموجود ايضا فرد منه بناء على صدق الشيء على نفسه فاطلاق الموجود على الواجب اشد وعلى مفهوم الموجود الذي هو فرد لنفسه اضعف محي الدين

ط اي في اثبات التشكيك في الذاتي على سبيل المعارضة بعد تسليم التشكيك الذي عرفت عبد الرحمن

بان فرد الشيء على نفسه وعدم بالتشكيك من حيث العروض واقع

فان الموجود مقول على الواجب ومفهوم الموجود بالتشكيك

بالاولوية والاقدمية فان قلت قواعدهم المقررة ان ما يحمل على العام

والخاص كالجسم المحمول على الحيوان والانسان يجب حمله على العام اولا

وعلى الخاص ثانيا فيلزم ان يكون الذاتي المحمول على العام والخاص

كالجسم مثلا كالحيوان اولا وللخاص كالانسان ثانيا فيكون

مقولا بالتشكيك قلت مطلق الاختلاف في الاولوية لا يكفي

في التشكيك بل المعتبر في المشكك وقوعه على افراد مختلفة

متباينة اقول ما ذكره في تحقيق ان الذاتي لا يقبل التشكيك

بالاشدية مبني على الخلط بين المعروض وعارضه اذ المدعي

ان ما هو معروض وصف الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك

على سبيل الاشدية مثلا بان ينتزع العقل بمعونة الوهم من السواد

الشديد مثالا ما ينتزع من الضعيف وينتزع السواد المطلق

ه ه وفيه انه فهم بان يكون مثلا جزء لبعض افراده مرة اه صريح في ان المراد معروض الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك واما فهم قد اما الكثرة بحققه من حيث ذاته توهم ذلك الفهم الا ان يقال لما كان فهم بان يكون مثلا جزء اه مردودا عند المحشي لم يلتفت اليه ونظر الى سياق الكلام اعني فهم واما الكثرة بحققه من حيث ذاته فافهم قاسم ع ولا يخفى ان هذا الترقي لا يحتمله عبارة القيل اللهم الا ان يقال ان هذا الترقي بمجرد احتمال الذاتية شرح

جنسا لهما اذ قد عرفت ان الاشدية بهذا الاعتبار وما ذكره
في الحاشية المتعلقة بقوله فمن صرح في
انما يدل على ان ما هو معروض الذاتي لا يختلف مع وصف الذاتية
بل على انه وصف الذاتية لا يختلف بالقياس الى حصص ما هو ذاتي
في فرد وحصة في فرد اخر واين هذا من ذلك والذاتية و
صنف عرضي ونفي وقوع التشكيك فيه لا يجدي وما ذكره في السؤال
والجواب مذكور في الحاشية الجديدة للاستاد على التجريد وايضا
كما انه لا يجوز ان يكون مفهوم واحد جزءا لشي مرتين فلا يجوز الذاتي
من حيث انه ذاتي مقولا بالتشكيك كذلك لا يجوز ان يكون
مفهوم واحد عارضا لشي مرتين فلم يكن العارض من حيث انه
عارض مشككا وكما يصح التشكيك في العرضي من جهة الشدة
باعتبار انه ينتزع من الاشد مثل ما ينتزع من الاضعف من الحصص
المعينة فكذا يمكن ذلك في الذاتي كما قلنا في نفس السواد او
بالقياس الى الاسودين المندرجين تحت مطلق السواد انهم

٧٥

٥ كما حفظ قاضي زاده حيث قال باختصاص عدم التكرار بالذاتي مع انه عام م ح ٦ وذلك لان الحكم لبس فاعلا الوجود حتى لو عرض للواجب يلزم المحذور بل لا يلزم المحذور في الحكم الضروري لعدم بساطة نا الدليل لا يثبت الدعوى الا ان يقال كما تم الدليل في الواجب ولا قائل بالفصل فيحمل عارضا للكل في الذهن فيكون على نفسه واخر محي الكتاب م اي بان يكون الملزوم كليا او الحمل بنفس الكليات حتى يرجع الى الشكل الاول لان زيد انسان والانسان نوع او كلي ليس من الشكل الاول لعدم كلية الكبرى بل هو طبيعة م ح

السواد الذي هو نوعين تحت جنس فتامل ولا تخبط قال
الشارح لامتناع ان يكون الواجب لذاته فاعلا موجوده او قابلا
هذا انما يدل على ان عروض الواجب لشي في الخارج ولا يدل على انه
عروض مطلقا لشي في الخارج قال الشارح كان لازما الوجوده
الخاص اقول فيه بحث اذ اللازم قد يحمل حمليا بمعنى انه
في الخارج يمتنع عدم حمله على ما هو ملزوم له وقد يكون انصاليا
كما في ما بين مقدم الشرطية وتاليها ومعنى اللزوم ح انه كلما
تحقق الملزوم تحقق اللازم معه لا انه يحمل عليه ولا ولازم اللازم
البتة في الصورة الثانية ولا لزم تخلف اللازم عن ملزومه
بخلاف الصورة الاولى اذ لا يلزم من الحمول الحمل على المحمول على شي
حمله على ذلك الشي كان الكلي لازم للانسان اللازم لزيد مع
انه يمتنع حمله على زيد اللهم الا ان يخصص الحمل
بان يكون كليا وح يندفع الاشكال واذا عرفت هذا

اي اللازم الحملي

حيثية دفع المحذور المشار اليه بقوله وايضا لازم اه بما سبق

فيه نظر لانه اذا كان يجوز حمله واذا حمل يكون طبيعيا

فنقول ان كان المراد الاول اي يلزم من كون العارض المحمول
على المطلق محمولا على الخاص فقد عرفت انه لا يلزم الا اذا اعتبر
كليا وههنا ليس كذلك لان حمل العارض على الوجود المطلق حمل طبيعي
وان كان المراد الثاني فلا يلزم من كون الوجود الخاص
عارضا بل انما يلزم تحقق صفة العروض ولو في موضوع
اخر وايضا لازم الوجود المطلق هو لا تجرد الوجود المطلق
ولزومه للخاص ليس بمحذور بل كان الواقع كذلك والمحذور
بانا نظرنا الكلام في اللاتجرد المطلق من غير تقييد بكونه عارضا
للمطلق فيلزم لزوم اللاتجرد المطلق وهو بط مرفوع بان
لزوم اللاتجرد المطلق للخاص انما هو في ضمن معروضه بوجوده
المطلق لا عروضه للخاص فيدبر وبل العروض فيه بط اما اولا
فلان لازم الشيء لو كان لازما لذلك الشيء لكان كل ملزوم متاخرا
عن نفسه لان التاخر عن الملزوم لازم لكل لازم واللازم لازم

لازم لازم للملزوم فيكون التاخر عن الملزوم لازما للملزوم
هف واما ثانيا فلان لازم الوجود المطلق هو لا تجرد الوجود
المطلق فلا يلزم من صحة المقدمة القائلة بان لازم اللازم
لازم الا لزوم لا تجرد المطلق للوجود الخاص وهو كذلك
يعني كلما تحقق الوجود الخاص يتحقق اللاتجرد للوجود
العارض له فوجه ما ذكره في النظر الاول مبني على توهم
ان اللازم لا بد ان يكون معلولا للملزوم وليس كذلك لما
اذ العلة لازمة لمعلولها فلا وجه ان يقال التاخر لازم
للمعلول اللازم للعلة واما نظره الثاني فهو ما ذكرناه
قال الخلاف انما نشأ من اختلافهم في تفسير
العلم اقول الامر بالعكس اذ الاختلاف في تفسير العلم نشأ
من اختلافهم في ثبوت الوجود الذهني فالقائل بالوجود
الذهني يقول منشأ الصحة التفسير المذكور والنافي للوجود

بل الامر بالعكس اي الوجود الذهني سبب للتفسير بالحصول وفيه ان المراد بجعل الحصول سببا للوجود الذهني
ليس ان الوجود الذهني موقوف عليه بل انه سبب للعلم بثبوته وهو كذلك في الواقع
هذا بيان للمحكي اما بيانه للثاني فبان يقال لو كان التفسير بالاضافة سببا اي منشا لانكاره لا لكن الامام والثاني باطل
واما بيانه للاول فبان يقال لو كان التفسير بالحصول سببا اي منشاء مصححا للقول بالوجود الذهني لقال الامام
به لانه قائل بالوجود الذهني ويجب وجود السبب عند وجود المسبب والثاني باطل عبد الرحمن

وفيه نظر لان دليلكم جار في الوجود الذهني م م

الذهني يصير منشاء للتفسير بالاضافة الى صفة ذات اضافة
اذ ليس حصول صورة على هذا الرأي واما التفسير بالحصول
فلو يصح سببا للقول بالوجود الذهني كما ان التفسير بالاضافة
ليس سببا لانكاره كيف والامام مع كونه قائلا بالوجود
الذهني فسر العلم بالاضافة صرح به السيد قدس سره في حاشية المطالع
قال الشارح انكروه قيل اول من ليس كلامه فسر العلم بالنسبة منكرا
للوجود الذهني فان الامام ذهب في المباحث المشرقية الى ان العلم
عبارة عن الاضافة لكون العلم بالاشياء المغايرة للعالم لابد
من ارتسام تلك الاشياء وانطباعها في الذهن حيث قال ان العلم
والادراك والشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند حضور
المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال ان يحصل ذلك
المعقول الا عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة

صورة اخرى منه فيه بل يحصل الذات من حيث هو عاقل اضافة
الى الذات من حيث هو معقول فتلك الاضافة هي التعقل واما
اذا كان المعقول غير العاقل امكن لذلك العاقل من حيث هو
ان يعقل ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا بد من ارتسام صورة
صورة اخرى من ذلك المعقول في ذات العاقل ليتحقق النسبة المسماة
بالعاقلية بينهما انتهى هذا اشارة الى بعض ما ذكرناه ومادة
نقضها قوله في ذلك لان الضرورة حاكمة اه فكلام مشهور
مذكور في الشرح التجريد وغيره واعلم ان المدعي ليس سوى اثبات
الوجود الذهني في الجملة لان الاشياء التي لها وجود خارجي
لها وجود اخر يسمى وجودا ذهنيا على ما يشعر به كلامهم وقد
حيث قال ولما ان لها وجودا اخر ايا ما ذكرنا
قوله المص فثبت القول بان الوجود الذهني وتوضيح كلامه
فثبت ان لهذه الاشياء باعم من ان يكون موجودات

لا يقال اذا كانت الصورة والاعراض والصورة غير متناهية لم يكن هناك الا حروف فما هي قولكم يتحقق بعد الهيولى وقبل العرض والصورة الاخر لانا نقول المراد انها غير متناهية من جانب العلة لامتناع المعلول لان الهيولى عند الحكماء قديمة محى الدين

جواب سؤال مقدر كان قائلا يقول ان الدليل يجري فيه لان الامور الغير المتناهية فيما نحن فيه اعني الوجودات مجتمعة وفي مادة النقض متعاقبة فاجاب بان اي بكل الاستحالة انما هي بسبب الغير المتناهي متناهيا لانتهائه الى الطرف الذي هو الحاضر وهذا غير متخلف في صورة التعاقب محى الدين

لا الى نهاية كما صرح به وهذا الدليل جار فيه لانه يتحقق بعد الهيولى وقبل العرض الاخير والصورة الاخيرة اعراض غير متناهية وصور كذلك محصورة بين الحاصرين ولا يتحقق على القطع انه من الامور المتسلسلة متعاقبة لا مجتمعة لا يزيل الاستحالة كونها محصورة بين الحاصرين وقوله في الجواب ان استحالة كون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين مشروطة بامرين احدهما وهو صريح في الحاشية المطالع ان يوجد بين تلك الامور ترتيب طبيعي او وضعي وثانيهما ان يوجد ما فرض في طرف السلسلة اي ما فرض حاصرا بحيث يكون النسبة بينه وبين تلك الامور الواقعة في الوسط كالنسبة بين تلك الامور مثلا ان كان الترتيب بينها باعتبار كون بعضها معلولا لبعض اخر يجب ان يكون ما فرض حاصرا كذلك بالنسبة الى تلك الامور

اي عن النقض بان المناقضة المذكورة انما تتم لو كان النقض انما هو بحيث يمنع جريان الدليل فيما نحن فيه فلا يصلح نقضا ...

اي دون المدعي ما ذكرنا الا ما يشعر به كلام قد سبق ولعلم تركيب ما ذكرنا في كلام لم يكن منطبقا على الدليل هو موافقا له فافهم

لعل وجه التامل الاشارة الى زيادة التكلف في تفسير الدليل وعكسه ان يكون اشارة الى انه لا حاجة الى هذا التكلف في الاجزاء فانه لا قائل بالفصل فاذا ثبت الوجود الذهني في المعدومات ثبت في الموجودات ايضا م ح

وانما لم يقل فيلزم التسلسل وهو محال وتمسك بهذا اللازم اي الجزء بناء على انه لا استحالة في تسلسل الامور الغير الموجودة بل لا تسلسل اصلا لانقطاع التسلسل بانقطاع الاعتبار فاراد المحشي انه يمتنع استحالة هذا اللازم ايضا بدليل كما لا يخفى م ح

خارجية لم لا يجوز ان لا يكون للاشياء وجود بين في الجملة وانما الزمنا بعضها وجودها خارجي فقط ولا وجود ذهني هذا لان الدليل انما يدل على اثبات الوجود الذهني لما لم يكن موجودا خارجيا ويمكن اجراؤه في الموجودات الخارجية لانه اي اجراء الدليل بادنى تغيير كما في كلام الامام من حيث هي موجودات خارجية كالحكم على زيد بانه انسان فان زيدا انسان ولو لم يكن في الخارج فيتحقق نحو من الوجود حتى يصدق الحكم الايجابي من جهة فتامل قدس سره فيلزم انحصار وجودات غير متناهية اقول الوجود امر اعتباري كما ذهب اليه المحققون فتحقق كل وجود انما هو باعتبار محل العقل ولا يقدر على اعتبارات غير متناهية فالحاصل من الوجودات بالفعل ليس الا متناهيا فمن اين يلزم كون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين وههنا بحث اخر وهو ان هيولى العناصر عندهم اتصفت باعراض غير متناهية متعاقبة موجودة كالحرارة والبرودة وكذا اتصفت بصور متعاقبة موجودة لا الى نهاية

انها اتصفت العناصر باعراض وصور غير متناهية غير متناهية كما عندهم لزم انحصار اعراض وصور غير متناهية اه فالحاصل ... بحث اخر ان هذا البحث كما يرد على ما ذكره المصنف كذلك يرد على ما اعترض عليه ...

ع هذا صحيح فى ان العلة القابلية واقعة فى طرف المعدات المتسلسلة لكن لا اختلاف النسبة لا يلزم الانقطاع وهذا ليس بشئ كيف والعلة الفاعلية موجودة مع كل واحد من المعدات كما ان الارادة بل المريد يدخل حلالهم ليس طرفا للتعليقات الارادية بل مقارنة مع كل واحد من التعليقات على ما صرح به المحقق الدوانى فى شرح العقائد فارجع اليه عبد الرحمن
ض لان طرف السلسلة فيها علة قابلية ونسبة تلك الامور بالعلة القابلية وليس نسبة الامور بعضها ببعض كذلك بل نسبتها بعضها ببعض بالاعداد فلا يوجد الشرط الثانى للحصر بين الحاصرين فلا يوجد المشروط ٣٢

وان كان باعتبار الفاعلية فيجب ان يكون الحاصر كذلك
بالقياس اليها وكذا ان كان باعتبار القابلية وذلك
لان احتمال كون الغير المتناهى محصورا بين الحاصرين انما هو
مرجحه انه يلزم انقطاع السلسلة فاذا كانت السلسلة باعتبار
الاعداد بافيا بحاله فلا محذور فى كونها واقعة بعد المفروض
الذى هو العلة القابلية وكذا ان كان الترتيب فيما بين الشروط
المتسلسلة فلا محذور فى كونها محصورة بين الحاصرين الواجب
فى الذى هو العلة الفاعلية وبين المعلول المحض وهكذا ولا
شك ان الهيولى علة قابلية لتلك الاعراض وتلك الامور
معدا بعضها لبعض وكذا الماهية قابلية للوجود لها و
لتلك الوجود التى قابلة بعضها لبعض قبل انقول
لقائل ان يقول لا شك ان الوجود وهذه الامور الاعتبارية
الانتزاعية وامتناع انحصار امور الغير المتناهية الانتزاعية

جيب ولا نقول ان الوجود امر اعتبارى كله فى دفع النقض ذيع ما ورده عليه النقض تتميما للمرام فاتم
لم يكن النسبة بين الطرف وبين تلك الامور كالنسبة بين تلك الامور بعضها مع بعض فاتم فالدليل ليس بجارى
مادة النقض كما ان المنع تخلف وكذا الدليل ليس بجار فيما نحن فيه
لانتفاء الشرط الثانى فيه م ٥٢

م لكنه لا لانه واقع غير محال بل لانه لا يقدر على اعتبارات غير متناهية لا يقال يحدث حينئذ احضار الامور الغير المتناهية لانه اعتراف بوقوع الغير المتناهى لانا نقول ان المراد منه ان تلك الامور غير متناه على زعم المعترض واه وهو لا يعد لا فى الواقع فلا يجدى حل حل
ه حاصله ان قياس الدورات والاحوال والاستعدادات على الوجود قياس مع الفارق لان الوجودات مجتمعة وهذه الامور متعاقبة ٣٢ ه وكذلك بين كل صورة من صور الهيولى وتعدادها فى الصورة الاحوال
ع اى الممتنع هو الاحضار الامور الغير المتناهية المجتمعة بين الحاصرين لا مطلقا فاتم ٥٢

الانتزاعية بين الحاصرين ثم كيف لا وحركة الافلاك
عند الحكماء ازلية فبين كل دورة مفروضة وبين الفلك دورات
غير متناهية وكذا الهيولى الاجسام قابلة لعوارض غير متناهية
بحسب استعدادات غير متناهية فبين كل مرتبة من مراتب الاستعدادات
وبين الهيولى استعدادات غير متناهية وكذلك بين كل حال من الحوادث
والهيولى وبينها احوال غير متناهية لا يقال تلك الدورات والاستعدادات
والاحوال غير مجتمعة معا بخلاف الوجودات الغير المتناهية
فانها يجب ان تكون مجتمعة على تقدير ثبوت وجود فرعا
لثبوت الاحوال لانا نقول لا مدخل للاجتماع فى امتناع كون
الغير المتناهى محصورا بين الحاصرين اذ المحصور بين الشيئين
يكون متناهيا سواء فرض احاده واجزاؤه موجودة
على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع الا يرى انهم يستدلون
على امتناع حصول جميع الانات المفروضة فى الزمان بالفعل

بانه على تقدير وجودها بالفعل يلزم انحصار غير المتناهي
بين حاصرين ولا شك في ان حصول اجزاء الزمان والانات
المفروضة فيه ليس الا على سبيل التعاقب والحق هو ان المحذور
هو نفس الوجود اذ الضرورة حاكمة بان الشيء لا يجوز ان يكون موجودا
بوجودين فضلا عن الوجودات الغير المتناهية فان قلت تعدد
الوجود الخارجي ممتنع لا تعدد الوجود مطلقا اذ لا شك في تجويز
كون الشيء موجودا في الذهن بوجودات متعددة والاتصاف بالوجود
الخارجي ليس في الخارج حتى يلزم من صحة المقدمة القائلة بان
ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وجود الماهية في الخارج
مرة اخرى بل في الذهن ولا يلزم من اتصاف الشيء بالوجود
الخارجي في الذهن الاتصاف بالوجود الذهني قبل ذلك
الاتصاف فمن اتصافه بالوجود الذهني الاتصاف بالوجود
الذهني مرة اخرى وهكذا وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون

ان يكون الشيء موجودا في الاذهان غير متناهية بوجودات
غير متناهية او استحالته ممنوع لا يقال فيلزم ان يكون في الوجود
اذهان غير متناهية ووجود الامور الغير المتناهية ممتنع
لانا نقول ليس وجود الغير المتناهية مطلقا ممتنعا عند الحكماء
بل المحال وجود امور مترتبة مجتمعة غير متناهية والترتيب
في الاذهان غير لازم مما ذكر قلنا كما ان وجود الشيء في الخارج
مرتين محال كذلك وجوده مرتين في ذهن واحد في آن
واحد محال بالضرورة ولا شك ان ثبوت شيء لشيء في
ظرف يقتضي ثبوت الموصوف في ذلك الظرف فلو كان
ثبوت الوجود الخارجي للشيء فرعا لوجوده في ذهن
من الاذهان لكان ثبوت الوجود له في هذا الذهن فرعا
لثبوته في هذا الذهن مرة اخرى اذ الموصوف يجب
ان يكون موجودا في ظرف الاتصاف قبل الاتصاف

فتشت ماذكره في سياق قوله والحق ان المحذور هو تعدد الوجود مطلقا اذ الضرورة حاكمة بان الشي لا
يجوز ان يكون موجودا بوجودين مطلقا محي الدين اي ولو لم نسلم ان الموصوف يجب ان يكون موجودا
في ظرف الاتصاف فغلا يلزم تعدد الوجود الذهني في ذهن واحد فننقل الكلام الى وجود شي في علم الله تع فان نحو
الوجود العلمي له بذلك الشي مسبوق بوجود اخر في علم الله تع فلا يلزم فيلزم تعدد الوجود العلمي في محل
واحد ولا يمكن ان يلتزم ان وجوده هكذا ينبغي ان يقرر ونقول ان وجود ذلك الشي
في علم الله تع فرع لوجوده في علم تع قبل هذا فيلزم ان يكون لشي واحد في علمه تعالى وجودات غير متناهية وذلك
ليس كذلك

فيلزم ان يكون ذلك الشي موجودا في ذهن واحد في آن واحد
مرات غير متناهية وهو ح بالضرورة على انا ننقل الكلام
الى وجود ذلك الشي في علم الله تعالى ولا يمكن ان يلتزم ان وجوده
في علم الله تعالى فرع لوجوده في ذهن من الاذهان والا لزم
افتقار الواجب في علمه الذي هو من صفاته الحقيقية الى الغير
نعم عن ذلك علوا كبيرا او قوله ماذكره اولا الى قوله والحق هو
ان المحذور اه اشارة الى نقض ما ذكرناه ويرد على قوله ولذلك
هيولى الاجسام ان تلك العوارض الواردة على الهيولى من الا
عراض الموجودة الآن وجودها على سبيل التعاقب في
ليست اعتبارية كالوجوب فلا يصح جعلها من قبيل الوجوب
وكان النقض بها واردا لم يندفع بما قال في الوجود من
انتزاعي فلا يتحقق ههنا امور غير متناهية في كل وقع عند
مع قطع النظر عن الانتزاع والاعتبار فانما يتخلل هذا

وقوله وههنا بحث الى قوله واقول في الجواب عنه بل في قوله
والاقوال الوجود امر اعتباري الى قوله واقول في الجواب قاسم
وانما حصر قوله وكذلك هيولى الاجسام ولم يذكر حركة الافلاك لان الخط
يعني التوسط كالدورة وهو حركة بمعنى القطع فالاولى لم يتعرض له انصه لكونه لم يتوضح
ان الدورات انما اعتبارى قاسم وكذا الرسم وهو الحركة
لانه امر واحد شخصي لا تعدد فيه عبد الرحمن ونيه انه يجوز ان لا
ثم ان ادخله صاحب الفتل ان الدورات وعوارض الهيولى في هذا الاعتبارات بل من الموجودات
لانه جعل ذلك سندا فاذا كانت الدورات والعوارض من الموجودات كان اقوى في سندية قاسم

٨١

قلنا هو مقتضى كلام الشيخ في الشفاء واما كلامه في الاشارات فمقتضاه ان علمه تع حصولي على ما حصله
على ما نقل الدواني في شرح العقايد فيحتمل ان يكون قوله على انا ننقل الكلام مبنيا على ما في الاشارات فلا يندفع
عما هو في الشفاء وان كان مشهورا محي الدين كما في العقد وملت هذا اشارة الى التحقيق الذي
افاده المحقق في شرحه للاشارات حيث قال العلم لله تع بالاشياء علم حضوري يعني ان الاشياء بصورها
في لوح المحفوظ حاضرة عند الباري عبد الرحمن تكملة تع بمعلومات زيد فان تلك الصور بنفسها
يحضر في علم زيد من غير صورة اخرى يصير بها معلومه تع

هذا الكلام بما حققناه انفا وقوله والجواه منكور في جو
سوى قوله على انا ننقل الكلام ويتوجه عليه ان علمه تع بالاشياء
حضوري على ما هو المشهور فلا يجوز في علم الواجب بالاشياء
لتلك الاشياء وجودات غير الخارجية تسمى وجودات ذهنية
اذ الوجود الذهني انما هو بارتسام صورة الشي في المدرك
والعلم الحضوري انما هو بحضور نفس ذلك الشي المعلوم بعينه
لا بصورته عند العالم وذلك يقتضي حصول المعلوم موجودا
خارجيا او موجودا ذهنيا لكن في ذهن اخر هذا ان
اريد بوجوده في علم الله تعالى انه صار موجودا ذهنيا من جهة
علمه تعالى وان اريد انه يلزم ان يكون نفسه تع بوجوده
يقتضي صدق وصحة ان يكون ذلك الشي موجودا فلو كان
وجوده في ذهن اخر لزم افتقار صدق علمه تع بان زيدا
قائم او كاتب مثلا موقوف على كونه يقوم ويكتب بناء على

والالزم من هذا ان يكون تعالى غير عالم بالاشياء في الازل لان هذا هو العلم الانفعالي التابع الانفعالي وهو عالم
بالازل بعلم اجمالي بسيط متنوع فعلي وكان التامل لهذا عبد الرحيم فان كان المعلوم ذهنيا فالعلم
ايضا ذهنيا وان كان المعلوم خارجيا فالعلم كذلك ٢ ك فيه لعل وجه التامل هو ان علمه تعالى انفعاليا
مطلقا كما توهم بل قد يكون فعليا ايضا ويمكن ان يكون اشارة الى ان مثل هذا التوقف ليس بنقص بل عين
كمال لكون علمه مطابقا للواقع فانه تعالى اذا علم ان زيدا كاتب ولم يكن في الواقع كذلك لكان كذبا تعالى عن ذلك
علوا كبيرا

بناء على ما هو المشهور من كون العلم تابعا للمعلوم وكذا
نحو ان علمه تعالى بوجوده في ذهن زيد موقوف صدقه على وجود
اي وجود نفسه
زيد في الخارج وادراكه وكل منهما يتوقف على اسباب شتى
فتامل قال الشارح نص بالوجود فيما يوجد في نظر اذ المعتبر
النفي في قضية ويحكم عليها
انتفاء العقد المسلم هو ان الحكم الايجابي على فرع ثبوت المحمول للموضوع
لا على وجوده فاللازم من صحة الحكم الايجابي على المعلوم ثبوت المعلوم لا
بناء على الفرق بين الثبوت والوجود — المعدوم ثابت
وجوده ولو بني الكلام على عدم الفرق بين الوجود والثبوت
اي نفهم لا نا نجيب
لم يكن مرتبة اخرى من الجواب بل يرجع الى الجواب الاول فتامل
يستحي من منقولا من المحقق الدواني انهم مع الحكماء انما هو في
اختيار للشق الثاني ومنع لعدم كونه مرتبة اخرى من الجواب
تفسير لفظ الوجود وانهم يعنون بالثبوت ما نعنيه بالوجود
يعني انهم يفسرون الموجود بما له الوجود فلا
فيرجع الامر الى ما ذكر وكان حاصل الجواب الاول ان المراد
لان النزاع يكون لفظيا ولا اعتبار بالنزاع اللفظي
بالوجود هو الثبوت فاذا ثبت كونه ثابتا ثبت كونه موجودا
وحاصل الثاني انه لو نوقش في هذا بعدم اتحادهما القدر نبدل

في عنوان الوجود مشتق من معنى في الحاشية المتعلقة بقول الشارح لصحة انحصار الشيء في الموجود والمعدوم
عبد الرحيم — وهو قول ميرزاجان في قال الشارح لصحة انحصار الشيء في الموجود والمعدوم اي انحصارا
عقليا لا يحتاج في الحكم به الى ملاحظة مقدمة اجنبية اصلا على ما افاده قدس سره فانه كيف يدعي ان الحصر عقلي
مع ان المثبتين للاحوال ينكرونه وظاهر هؤلاء اهل العقل وانهم لم يبلغوا فيها ولا مجانين الى الحصر قوله
وقد مضى الكلام كثيرا فتدبر ١٣١٣ في مسئلة تصور هذا الوجود بديهيا غنيا عن النص فاما الا
الاحسن ان فظا هرا ان رحمه

٨٧

لنبدل الثبوت بالوجود ومدار الجوابين على ان حاصلهم الثبوت
اعم من الوجود انما هو نزاع لهم معنا في تفسير لفظ الوجود
لا بحث المعنى وقد اشرنا الى ذلك فيما قبل فتامل قال الشارح
بالصفة الوجودية التي هي غير الوجود اقول هذا التخصيص
وان كان يدفع الايراد المذكور لكنه يرد نقضا بالصفات
فلا يعرف كما في مادة كثيرة
الثابتة على الوجود ولا يندفع الجواب والحق في الجواب ما افاده
في نفس الامر
المولى الاستاد من ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له
سواء كان ذلك الثبوت مقدما على ثبوت المثبت للمثبت له
او متاخرا عنه كالوجوب والاحتياج او الامكان و
هو عين كنفس الوجود فيجب ان يخصص الدعوى
بغير ما يمتنع ان الوجود كالوجوب والامكان اذ الاتصاف
بهما لا يتفرع على الاتصاف بالوجود بل الامر بالعكس فانه
الشيء ما لم يصر موجودا واما الامكان فهو مقدم على وجود

فثبوت الامكان للعنقاء يستلزم وجود العنقاء المتاخر بالنظر
الى الذات مع قطع النظر عن المانع وهو عدم العلة ع ك
اعلم انما اذا كان ثبوت المثبت كذلك متاخرا عن ثبوت المثبت له
كما في ثبوت الوجوب والامكان والاحتياج فان ثبوت المثبت له
في مادة ثبوت هذين المفهومين لشيء متاخر عن ثبوت المشتق ان
الامكان ثبت للشيء فلا تغيير المثبت له ١٣ ح
اي كثبوت نفس الوجود للماهية فان ثبوت الماهية ثبوت نفسها
الوجود مقارن لثبوت الوجود لها

وفيه انه قد علمت فالاولى ان يقال المدعي اه تصحيح الاول لا تفسير بل ولو كان او بعيدها مقدرا في كلام يكون تفسيرا فافهم قاسم ولا يخفى ان حاشية هذا القيل ليس لاجل القدر الذي نقله هذا المحشي فكونها كالبسيط لغفلتها فالتمام ما في هذه الحاشية دون ان يقال جميع ما في هذه الحاشية المشعر بكونها مركبة ولا يذهب عليك ما في تغيير المحشي من النظر عبد الرحمن

منها الظرافة منتج بدل

على وجود الممكن بمراتب على ما قرر في موضع آخر وهذا ما ذكره الاستاد في حاشية التجريد قال الشارح سواء كان مع

ذلك الصفة او قبلها اقول او بعدها كما مر او هو تمام

ما في هذه الحاشية مستفاد من كلام الاستاد قوله قدس سره

ويمكن الاعتذار ايضا بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب

جزءا من مفهومها اذ المراد بالسلب ما هو معتبر في مفهوم السالبة

المحمول لا المعدولة لان صدق المعدولة الموجبة يستدعي وجود

الموضوع كالمحصلة بيشكل اي ما ذكرنا قوله فان مرجع

الاتصاف بها عدم الاتصاف بما هي سلوبها او لا فلا يذهب

عليك انه لو عمم في الثبوت في قول المستدل لان ثبوت الصفة

للشيء فرع ثبوته بانه ان اريد بثبوت الخارجي فمقتضى

ثبوت الموصوف في الخارج وان اريد بثبوت الذهني كان

استدلالا وبالشيء على نفسه سقط الاعتذار المذكور بل

٨٢

ولا يخفى ان هذا ايضا مذكور في كلام السيد قدس سره الا انه يقال المراد في هذا المراد من الثبوت ما ليس السلوب جزءا من مفهومها مستدرك لا دخل له في الاعتذار فالصواب تركه فافهم اي كما يندفع التقرير المذكور ههنا وهو الترديد المذكور في قول المستدل بثبوت الصفة فرع اه انه لا شيء من عروض التشخص بكلي فان الطبيعة من حيث هي معروض التشخص مع انه يقال له الكلي الطبيعي يعني لا من يقول بان الكلي الطبيعي موجود في الخارج فلا منافاة بين الكلية والمعروضية للتشخص تامل فافهم

ح بل الصواب ان يقال المراد الثبوت في الجملة من غير تقييد

بالخارج والذهن ولا يخفى عليك ان بهذا الاعتذار يندفع

التقرير المذكور في شرح ابيضا المراد كل موجود في

الاعيان فهو متشخص قوله ان اريد بالمتشخص معروض

التشخص فالكبرى ممنوعة ولم يستند على راي من يقول بوجود

الطبائع في الاعيان وان اريد مجموع المعروض مع التشخص فالصغرى

ممنوعة قوله ولا يستند الا ان يخصص دعوى بعدم

وجودها بوصف الكلية وصار الحاصل انا نعلم ان الطبائع

الكلية موجودة وليست في الخارج فلا بد ان يكون موجودة

في الذهن فتدبره ولا يخفى ان كتب يناسب هذا الايراد

على المستدل بانه لو تم دليلكم يلزم انتفاء الكلي الطبيعي

مطلقا الشارح مطابقته لما في واحد فواحد لا الظاهر

ان يعني مطابقته لكل واحد واحد كما هو المشهور في تفسير

لانه اللازم من دليلنا انتفاء وجود الكلي في الاعيان والذهن واللازم من دليلكم انتفاء وجود الكلي في الاعيان فمن بيننا وبينكم نوع انتفاء من اصله عبد الرحمن ومعنى مطابقة الكلي للاشخاص مع انها مقارنة للتشخصات المتنفية في الكلي هو ان العقل ينتزع عن كل واحد منها الافراد فان كل شخص حصل في العقل فانما يحصل بنزع المشخصات فلم يبق في الذهن الا صورة الكلي فهذا معنى مطابقة الكلي في افراده في الذهن محمد النبي

لا يخفى انه ح لا يكون المطابقة بالمعنى الذي ذكره اعني كل واحد واحد اذا حصل اه لان الحصة مغايرة للكلي
بل بمعنى صدقها وحملها على كل واحد واحد قاسم لان الاضافة معتبرة في الحصة فيكون الحاصل
في الذهن من الحصص مغايرا للاخر فتعدد نفس فلا يطابق بهذا المعنى هو لعل وجه التامل
انه لا يلائم انه يجعل هذا التفسير جوابا للنظر بانه يرد بعد كون ذلك وفيه نظر لان بعض الجزئيات اه لانه
تنكر هنا فانه على هذا يكون فوق ذلك وفيه نظر لغوا غير وارد عبد الرحمن

والتفسير الذي ذكره في الحاشية بمعنى ان كل واحد واحد
اذا حصل في الذهن لا يحصل نفس اخر لا يتم ما نقلنا في المشهور
ولعل المراد بما في كل واحد واحد حصة الموجود في الاشخاص
قوله قدس سره بمعنى ان كل واحد واحد فسر المطابقة في كلام
القائل بما ذكره انه في تعليقة الكلية فيرد قوله وعلى هذا حتى
لا يرد عليه النظر المذكور فتامل والحاصل ان مراده انه دفع
الاعتراض بجعل الشيء المطابق لكثيرين صورة مثالية لتلك
الكثرة فالشارح جعله قيدا للجزئي في تفسير الكلية عن المطابقة
وجعله قدس سره هذا معتبرا في مفهوم المطابقة فظاهر هذا
اولى وادق وكان المحض منع وجود المطابقة بهذا المعنى
من الجانبين فنبه قال الشارح لان بعض الجزئيات قد يكون
مطابقا لبعض اخر فلو حكي تفسير الكلية بهذا المعنى لتحقق
في الجزئي ايضا وايضا لو فسر الكلية بهذا المعنى لجاز

مع انه ليس كذا اذ كل ما هو في الخارج فهو متشخص وقد عرفت ما فيه فافهم م ته ه يعني ان الصورة
العقلية اي ما يطابق كل واحد واحد من الكثيرة وهم مطابقون لها ايضا ان المطابقة انما يلزم من الجانبين و
لا اقل بعضهم يطابق تلك الصورة وتلك الصورة مطابقة للاخرى وذلك ايضا يطابق الاخر لانه مطابق المطابق
مطابق عبد الرحمن

بهذا المعنى لجاز وجود الكلي في الخارج لان تلك الجزئيات
المطابقة لجزئيات اخر موجودة في الخارج وايضا مطابقة
الصورة العقلية للكثيرين الموجودة في الخارج يقتضي
مطابقة كل واحد من تلك الكثرة الموجودة للباقي فالجواب
عن المعارضة جواب عن اصل الدليل ايضا وتوضيح هذا الكلام
بصحيح انه يجعل مادة للاعتراضين ولكن ما ذكره قدس سره لا
الجزئي للمطابق لما كان جزئيا نوجه انه كيف يفسر الكلية في
يصدق على الجزئي من حيث هو جزئي ولما كان موجودا في الخارج
فلا يصح قوله بخلاف الوجود في الخارج قوله قدس سره لكن ظني
مساويين قول القائل او نقول معنى مطابقة الصورة
الذهنية لما في كل واحد واحد من الكثرة انه لو حصل كل
واحد منها في الذهن لكان هو نفس تلك الصورة ولا شك
ان المطابقة بهذا المعنى ليس الخطي المساويين في جميع الصفات

ه قوله هذه الصورة الحاصلة من احدهما هي المطابقة لنفسه وكذا الاخرلان نفس احدهما مطابق لنفس الاخر عبد الرحيم ع لان مدار المطابقة ههنا على ان يكون احد المطابقين صورة والاخر ذاتا والمطابقة بين الخطين انما هو بين الصورتين لا بين صورة وذات فهو المعنى ههنا تامل
ع اي ليس معنى صورة احد الشيئين مع صورة الشيء الاخر معنى مطابق نفس احدهما بنفس الشيء لنفس الاخر بل انما هي مطابقة الصورة الحاصلة في الذهن من الاخر لنفس الاخر وبالجملة معنى مطابقة هذا لذلك هو ان يكون الصورة المنتزعة من ذلك عين نفس هذا لا عين صورته فلا مطابقة بين نفس الخطين بل انما هي بين كل منهما وعين الاخر فلا ايراد ع ك

والعوارض غير متحقق اذ ليس الصورة الحاصلة من احدهما
عين الاخر بل الصورة الحاصلة من احدهما هي الصورة الحاصلة
من الاخر وليس هذا معنى المطابقة وكذلك ما في كل واحد
من الكثيرين ليس مطابقا للكل بالمعنى الذي ذكرناه اذ ليس الصورة
الحاصلة من زيد وعمرو وبكر مثلا في الذهن عين واحد منها
وان كانت الصورة الحاصلة من كل منها عين الصورة الحاصلة
من الباقي فان قلت لا نسلم ان المعتبر في الكلية هو المطابقة
للكثيرين وما في كل واحد من افراد الانسان مثلا
واحد اذ ما في كل منها هو الانسانية وهو واحد فالجزم
من مطابقة الصورة الذهنية لما في كل واحد كلية قلنا
الانسانية التي في زيد غير الانسانية في عمرو بحسب
الخارج وليس فيه واحدة الا في الذهن وذلك الانسانية التي
في زيد بحسب الخارج عين زيد والتي في عمرو بحسب الخارج

٨٥

ه بمعنى ان الطبيعة الكلية اذا وجدت في الخارج متشخصا بتشخص زيد كان عين زيد فاذا وجدت في الخارج متشخصا بتشخص عمرو كان عين عمرو فاعلم ح اي ما ذكره القبل في قوله فان قلت لو سلم تلك الانسانية اه فقد ذكره المحشي قبل قوله قد يشترط بمعنى ان كل واحدة بعينها ولعله اراده م ح

الخارج وليس فيه واحدة الا في الذهن وذلك الانسانية
التي في زيد بحسب الخارج عين زيد والتي في عمرو بحسب
الخارج عينه اقول هذا هو الذي ذكره قدس سره في توجيه كلام
صاحب القيل حيث قال يعني ان كل واحد واحد اذا حصل
على ما بينا وفصلنا وقد ذكر السيد السند سكنه الله في الجنان
في حواشيه على شرح التجريد ايضا قال الشارح باعتبار انها
ذات متتالية غير متناصلة في الوجود قيل اقول هذا ما
اتفقت عليه كلمة كثيرين من الفضلاء بل من العلماء وفيه
نظر اذ لو كان المعتبر في مفهوم الكلي انه لا يجوز متناصلة
في الوجود لما كان للتنازع والتخالف في ان الكلي موجود
في الخارج ام لا مجال مع انهم جعلوا اثبات ان الكلي
لا وجود له الا في التعقل من امهات المسائل المهمة واستدلوا
عليه بدلائل وبراهين فالواجب ان يفسر الكلي بوجه

قد كان عدم الوجود الاصلي معتبرا في مفهوم الكلي لما يحتاج الى الاستدلال فافهم

اى لما احتيج فى اثبات ان الكلى موجود فى الذهن الى الوسط المفهوم من قوله اذ كل موجود فى
الاعيان فهو متشخص اذ الحكم فى المدعى من قبيل الحكم بالجزئى على الكلى فلا حاجة الى الوسط لضرورته
لانه توصيف الحقائق بالكلية فى المدعى بحمل الحكم فيه بديهيا غير محتاج الى دليل عبد الرحمن
لا يجوز ان يكون الامر الخارجى معروضا وما صدق عليه للكلية بهذا المعنى وبحاصل ان معروض الكلية لا يخرج من
ان يكون امرا خارجيا او صورة عقلية متشخصة اذ لا واسطة بينهما عنده وصدق الكلى المفسر بالاشتراك عليهما باطل

يحتمل بحسب مفهومه ان يكون موجودا فى الخارج وان لا يكون
موجودا الا فى الذهن ثم بالبرهان يتعين ان لا وجود له
الا فى الذهن وكان ما ذكر فى الدليل المذكور من ان كل موجود
فى الاعيان فهو متشخص مستدركا لا حاجة اليه ثم اعلم ان السيد
السند قدس سره ذهب فى بعض تصانيفه الى ان الكلية لا يمكن تفسيرها
بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية
والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها فى زمان واحد باوصاف
متقابلة ولا للصور العقلية لان كل واحد منها
صورة جزئية فى نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة
ليصدق على الصور العقلية المتشخصة والتحقيق على ما افاده
بعض المحققين هو ان الصورة المتشخصة الذهنية ليست بكلية
بل الكلى هو الطبيعة الحاصلة فى الذهن التى هى معروض
التشخص الذهنى مثلا اذا لاحظنا زيدا من حيث انه انسان

فمفهوم الانسان من حيث هو هو اى مع قطع النظر عن التشخص كلى مشترك ومن حيث هو صورة
متشخصة جزئى والاختلاف بهذا الوجه كاف فى صدق المتقابلين اعنى الجزئية والكلية لا صدقهما
باعتبار ذاته وصدق الاخر باعتبار نفس ذلك الاخر وكذا لو وجد زيد فى الذهن
اى عرى عن الامور الخارجية كان عين المفهوم على ما اشار اليه قدس سره بقوله بمعنى ان كل واحد وكذا
فى عمرو محى الدين

انه انسان فههنا ثلثة امور زيد وهو شخص خارجى
ليس بكلى لانه صورة جزئية فى نفس جزئية ومفهوم الانسان
مع قطع النظر عن التشخص الذهنى وهو كلى وهو مشترك
بين الكثيرين بمعنى انه لو وجد فى الخارج فى مادة زيد لكان
عين زيد وان وجد فى مادة عمرو وكان عين عمرو ولو
فسر الكلية بحيث تصدق على الصورة العقلية المتشخصة لزم ان
يكون شئ واحد جزئيا وكليا ولو اريد بان الصورة العقلية
من حيث انها صورة عقلية متشخصة فى نفس متشخصة جزئية
ومن حيث انها مطابقة للكثيرين كلية فلو لزم ان يكون شئ
واحد من جهة واحدة جزئيا وكليا بل من جهتين لا محذور
فيه مدفوع بان الاختلاف بهذا الوجه لا يكفى فى صدق المتقابلين
لان هذا الاختلاف بنفس المتقابلين لا الاختلاف المصحح
لصدق المتقابلين يجب ان يكون غير الاختلاف بالمتقابلين

ع منشاء هذا الايراد ما ذكره في التحقيق المنقوش فانه بالفاء التفريعية وان كان مورده اصل الدعوى الذي ذكره المص واستدل عليه بدليل على ذلك فوقف تعلم بقوله لونه اه عبد الرحمن

ع منع لما ذكر في التحقيق من ان مفهوم الانسان كليا وهذا السوال مع جوابه وان كان قد فهم منطوقه من التحقيق ومفهوم الانسان مع قطع النظر عن تشخص الذهني الا انه اراد التفصيل والتوضيح ليترتب عليه ما سيذكره بقوله ثم اقول وبذلك اه محي الدين

اذ لو كان الاختلاف بنفس المتقابلين كما قيل في صدقهما
لجاز صدق جميع المتقابلات على شي واحد فلا نتحاشى على هذا
التقدير بجواز ان يكون زيد كاتبا ولا كاتبا فان صدق
الكاتب عليه من حيث قيام الكتابة به وصدق اللاكاتب عليه
من حيث عدم قيام الكتابة به فالجهتان مختلفتان فان قلت
مفهوم الانسان كما انه في الخارج لا يستشخصا كذلك ليس في
الذهن الا مستشخصا لانه عند حصوله في الذهن يكون قائما
بالذهن الشخصي ومتشخصا بالتشخص الذهني كما يظهر من التحقيق فلم يقولون
الكلي موجود في الذهن لا في الخارج مع ان مطلق الموجود
متشخص قلنا وان كان المفهوم الحاصل من الانسان في الذهن
في الواقع متشخصا لكن للذهن ان يلاحظ مفهوم الانسان
ولا يلاحظ معه شيئا من التشخصات اصلا فهو في هذا النحو
من الوجود الذهني خال عن التشخص وان كان في الواقع متشخصا

في الواقع متشخصا وتوضيحه انا اذا لاحظنا زيدا من حيث
انه انسان فليس في ذهننا في تلك المرتبة الا مفهوم الانسان الذي
ننظر به في زيد ونجعله آلة للملاحظة وليس في تلك المرتبة
قيامه بالذهن وتشخصه منظورا الينا ثم اذا نظرنا الى الانسان
الحاصل في الذهن من حيث حصوله في الذهن يكون في ذهننا
هو الصورة العقلية المتشخصة ويكون منظورا لذاتها ولا يكون
آلة للملاحظة غيرها فالكلي هو ما ننظر فيه في زيد والصورة
العقلية الجزئية هي ما ننظر فيها لذاتها ولا يمكن جعلها آلة
للملاحظة زيد فتامل تفهم ثم اقول وبذلك التحقيق
وهو ان الكلي هو مفهوم الانسان مع قطع النظر عن التشخص
وهو المعلوم والجزئي هو صورته العقلية التي هي العلم اندفع
اشكال يرد على الحكماء القائلين بوجود الاشياء بانفسها
في الذهن وهو ان مفهوم الانسان مثلا اذا حصل في الذهن

فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن
وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الانسان فان المراد بالجوهر
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود
في الخارج وهو علم وجزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلى
طريق القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن يشكل ان
الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات
النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذا الطريق الا مفهوم
الانسان الذي هو موجود في الذهن قائم به ومعلوم
اذ على ذلك يتحقق الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض
هو تلك الصورة العقلية المتشخصة فمفهوم الانسان كلي
وجوهر ومعلوم وصورته المتشخصة جزئي وعلم وعرض
وموجود في الخارج اذ يترتب عليه الآثار والاحكام
واقلها اتصاف النفس بكونها عالمة وما قيل في الجواب

في الجواب عن هذا الاشكال من ان وجود العلم في الخارج غير
مسلم وعدهم اياه كيفا نفسانيا على سبيل المسامحة لما لا يلتفت
اليه اذ تصريحاتهم وتنصيصاتهم على ان العلم من الموجودات
الخارجية اكثر من ان يقبل التاويل كيف لا والضرورة حاكمة
بان العلم من الاشياء التي يترتب عليها الآثار والاحكام و
لا نعني بالموجود في الخارج الا هذا وايضا ما قيل بناء على الفرق
بين القيام والحصول من ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن
فهو يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو
عرض وجزئي لكونه قائما بنفس متشخصة متشخصا بالتشخصات
ذهنية وهو الموجود في الخارج واما المفهوم الموجود في
الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر
ومعلوم فهو مدفوع اذ الكلام مع الحكماء القائلين بقيام
الموجودات الذهنية بالذهن كما في ثبوت كيفية مغايرة للمفهوم حاصل

وعكس ان يقال لا يصير النزاع لفظيا فان المنكرين لوجود الكلي الطبيعي في الخارج يريدون ان معروض
الكلية باعتبار انه صورة غير متاصلة في الوجود ليس موجودا خارجيا ولا ننكره في المثبتين لوجود الكلي الطبيعي
ايضا والمثبتون لوجوده الطبيعي يعنون ان معروضه لا بهذا الاعتبار وانا لم يكن بهذا الاعتبار لا بد
من اعتبار التاصل في الوجود لانهما متقابلان تقابل الايجاب والسلب اعني ان معروضه باعتبار التاصل
في الوجود موجود في الخارج فلا يمكن انكاره لان معنى الموجود في الخارج هو المتاصل في الوجود

في الذهن اقول معنى كلامه ان الكلية تعرض للطبايع باعتبار
انها صورة قائمة بالنفس غير متاصلة في الوجود مطابقة
للكثيرين بالمعنى المذكور فالخلاف في وجود الكلي يرجع
الى ما يعرض له الكلية باعتبار انها صورة غير متاصلة في الوجود
مطابقة للكثيرين هل له وجود في الاعيان ام لا الا باعتبار
المذكور بل باعتبار اخر ولا شك ان هذا الخلاف معقول
متصور ثم لا يخفى ان ظاهر هذا الكلام منه يدل على انه
يفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار لا بالذات حتى يصح حمل
الطبيعة ذاتا مشابهة على الطبيعة فهو موافق المذهب
التحقيق وهذا مؤيد لما نذكره ثم ما ذكره على ما نقل عن السيد
المحقق من ان الذات التجريدية على الجواب عنه في تحقيق المقام
فيه مذكور في تعليقاتنا على التجريد وكذا اورد في ... كلامه
اه فحمله المراد انه مما نقل من الجواب عنه في كلام الاستاد المحقق

وذلك بان يقال المراد برجحان الصورة العقلية جزئية من حيث كونها قائمة بنفس شخصية ولا شك ان هذا
ليس عين الجزئية وكلية من حيث صلاحيتها للمطابقة واما الايراد عليه فهو ان اختلاف الجهة التعليلية لا
يجدي في اجتماع المتنافيين اذ لا بد من اختلاف وتغاير في المحل واما الجواب الحق عن ايراد الشك
فهو انه قد سبق انما نفي ان يكون الكلية مفسرة بالاشتراك الحقيقي بان يكون شيء واحد بعينه في محال
متعددة واما الكلية بمعنى الاشتراك المفسر بالحمل فصحيح بانه مما يتصف به الطبايع وما ذكرنا قد
صرح في الحاشية المطالع والجواب الحق عن الايراد الاخر وهو انه يلزم كون الشيء الواحد
جزئيا وكليا فهو ان الصورة العقلية كلية بمعنى مطابقتها للكثيرين وجزئية بمعنى عدم صدقها

المحقق وما اورده عليه فالجواب عنه مذكور في تعليقاتنا على ايراد
داتنا على الجواب المنقول والجواب الحق عن ايراد المذكور
ولا تطول الكلام بنقله فمن اراد الاطلاع عليه فعليه بمطالعتها
وما ذكره في حل الاشكال المذكور فمعنى الطبيعة ليس لها وجود في
الذهن الا في ضمن الصورة الشخصية على هذا الراي فاذا كانت
الصورة الشخصية موجودة في الذهن بوجود خارجي كسائر صفات
النفس فالطبيعة ايضا موجودة في الذهن بوجود خارجي فبقي
الكلام ان ما هو الموجود في الذهن بوجود ذهني دون الخارجي
ما هو وما نقل من الجواب فهو كلام الاستاد ويتوجه على المحاكمة
منه مبني على ان له دلالة على ان كلامهم لو حمل على
الحقيقة كان فاسدا وقد بينه رحمه الله في الحواشي الجديد
والمطالع وما اورد عليه فينبغي ان يورد على ادلته وبعد
تمام الادلة لا مجال التوجيه كلامهم سوى التزام المسامحة

اي كما ان الوجود في الخارج موجود فيه بنفسه لا بصورته فشبه بالموجود الخارجي في هذا الخصوص
فاطلق عليه اسمه تم لا نفهم العلوم قد توصف في الذهن لذاتها كما اذا علمت علما مخصوصا
فان ذلك العلم حاصل بذاته في الذهن وقد توصف فيه لا بذاتها بل بصورها كما اذا تصورت علما مخصوصا
فلا شك ان وجوده في الذهن على الوجه الاول مغاير لوجوده فيه على الوجه الثاني فهو باعتبار
الوجود الثاني علة له باعتبار الوجود الاول ونسبة الثاني الى الاول كنسبة الوجود الذهني الى الخارجي حاشية مطالع

فاذكره غاية التوجيه من قبلهم ولا يرد على الشيخ وكتب السيد
مشحونة بان العلم الحسي موجود خارجيا حقيقة نعم قد يطلق
عليه الموجود في الخارج بمعنى انه حاصل في الذهن بنفسه لا بصورته
فانه في حاشية المطالع لا يقال هذا انما يتم في الموجودات
الخارجية دون العلوم فانها موجودات ذهنية لكونها صورا
عقلية وايضا قد عرفوا الجوهر بماهية اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع وقالوا فائدة قيد اذا وجدت ادخال
صور الجوهر في تعريف الجوهر فانها وان كانت باعتبار وجودها
في الذهن في الموضوع وكان عرضا وكيفا لكن بحيث اذا
وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وجوهرا فلو كانت
صورة الحيوان مثلا موجودة في الذهن بحسب الوجود الخارجي
كوجود البياض في الجسم وهو بحسب هذا الوجود محتاج الى
الموضوع فلم يصدق انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في

هذا ايضا دليل اخر على علم دفع الاشكال المذكور بما ذكره زاده من قوله اذ على ما ذكره المحقق
والحاصل ان المعلوم اذ لو وجد في الخارج كان لا في موضوع فيلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا في الخارج
مرة في موضوع ومرة لا في موضوع هف تامل ٢٢ ط والمعلوم فهو ماهية الحيوان الحاصل في الذهن
مع قطع النظر عن التشخص جوهر

لا في موضوع وايضا لو كان العلم بالحيوان موجودا في الذهن
بالوجود الخارجي وكان عرضا باعتبار هذا الوجود فلو
كان جوهرا ايضا بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالماهية
لزم ان يكون شيء واحد عرضا وجوهرا معا باعتبار وجوده في
الخارج وذلك غير جائز قال الشيخ في الهيات الشفاء بعد
ما بين ان الصورة الحاصلة من الجوهر في العقل جوهر فان قيل
قد جعلتم ماهية الجوهر تارة تكون عرضا وتارة تكون جوهرا
فقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ان يكون ماهية شيء توجد
في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى يكون في الاعيان لا
تحتاج الى موضوع ما وفيها تحتاج الى موضوع البتة
ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اي يكون
موجودا في النفس لا كجزء منها انتهى وايضا لو كان العلم
بالحيوان مثلا موجودا في الخارج والعلم يتحد مع المعلوم بالماهية

لانه يلزم اجتماع النقيضين لان معنى ان الماهية ممتنعة الوجود في الخارج ان الماهية ليست بموجودة في الخارج بالضرورة فامكان الوجود في الخارج يناقض فضلا عن الوجود بالفعل فانه اخص من الامكان لكن يمكن ان يقال ان وجود شريك البارى في الخارج انما يكون ممتنعا بلا واسطة واما بالواسطة كما فيما نحن فيه فلا يكون ممتنعا لم لا يجوز ان يكون موجودا بواسطة الذهن عبد الرحمن رحمه الله عليه الرحمة

كانت الماهية المعلومة الممتنعة الوجود في الخارج موجودا في الخارج هف وقد ذكر السيد الشريف قدس سره عند قول المص والوجود في الذهن موجود في الخارج في جواب سؤال اورده ان المراد بقيامه في الغير اى قيامه بحسب الوجود العيني فيه وانما يكون كذلك اذ لو كان موجودا في العين في ذلك سواء الخارج فان قلت ما ذكرت كلام المص لو قلنا بوجود الصورة العقلية في الخارج وجودا اصيلا يكون مبدءا للاثار المطلوبة وتحقق لانه قلت فحرر النزاع لفظيا اذ نحن ايضا لا نمنع الا وجودها العيني الذي يترتب عليه الاثار ان اراد ان له مخلوف ترتب الاثار في الجملة فذلك لا يقتضي وجودا خاصا كيف وكثير من الامور الذهنية والاعدام الخاصة الغائبة وعدم المانع والمعدوم مثل الامكان مما لها مدخل في وجود المعلول في الخارج وانما اراد انه موثر تاثير العلل في

ثر والاعدام كالعلة

و انما قال الاولى لجواز ان يكون المعارضة معارضة بالدليلين وذكر الكلية بيان للواقع لان الكلام في الاشيا الموجودة وكلما هو موجود في الذهن مع قطع النظر عن العوارض الذاتية كلية فالكلي لا يكون وجها لتخصيص المعارضة بالدليل الثاني محي الدين وانما قال الاولى اشارة الى انه يمكن ان يقال هذه المعارضة مع قيد الكلية ايضا لا تختص بالثاني فان قيد الكلية انما هو لان كل ما يحصل في الذهن فهو كلي متعريا عن المشخصات لان المراد ما كان قبل حصوله في الذهن كليا فافهم محي الدين

في الخارج فذلك ممنوع بل هو عين النزاع وما نقله من جواب بقوله وايضا قيل جواب الشارح للتجريد وما اورده كلام الاستاد المص لا يقال لو حصلت الحرارة والبرودة الكلية الى اخره الاولى ترك ذكر الكلية لتكون المعارضة غير مختصة بالدليل الثاني قدس سره اي لو كان تصور الشيء مستلزما له اول استلزام تصور الشيء وجوده في الذهن غير مذكور فيما مر الا انه مقدمة مسلمة عند القائلين بالوجود الذهني وايضا يتوقف الكلام على ان الحاصل في الذهن قائم به وهو ايضا مما يقولون به فمنا المعارضة على المقدمتين المسلمتين عندهم هذا ولا يخفى ان في حمل كلام المص على ما حمل عليه قدس سره نظر لان ذكر الكلية لغوا والاظهر انه لا يقال انه معارضة للدليل المذكور على ظاهر الكلية موجودة في الذهن فتامل الشيء لا ان الانتفى

ما لحار الا ما حصلت فيه الحرارة فبل اقول ولقائل
ان يقول ليس الحار ما فيه الحرارة والا لزم ان يكون الذهن حار
لحصول الحرارة فيه بل يكون متصفا بجميع الصفات المتضادة
الحاصلة فيه من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة الى غير
ذلك بل الحار ما قام به الحرارة وحصولها من القيام نعم لو بني الكلام
على ما ذهب اليه الحكماء من حصول الاشياء في الذهن على طريق العيان
لتم الكلام فلهذا الكلام مما ذكره الشد الجديد ورد عليه
الاستاد بانهم صرحوا بقيام الصور العقلية بالذهن فهذا الجواب
لا يوافق ما صرحوا به ولا يمكن دفع الايراد عنهم به
قدس سره انما التضاد في الاعيان اه فيه اقول يمكن توجيه هذا
المنع بوجه اخر يشعر به قوله لعدم تعاقبها على موضوع
وهو ان يقال الانضداد بين الطبايع الكلية اذ من علامات التضاد
التعاقب على الموضوع الواحد وعدم صحة الاجتماع والامور الكلية

بل يكون مجتمعان فيه لان وجوده فيه ظلي غير اصيلي فلا يلزم من عدم الاجتماع في الثاني عدمه في الاول
الامر بالفهم للدقة بين هذا وبين ما ذكره قدس سره وحاصل ما قال السيد ان التضاد من خواص الوجود العيني والخارجي
والكلي لا وجود لهما الا في الذهن وحاصل ما قيل انه من خواص المتعاقبين ولا تعاقب للكليات في الذهن محي الدين
بل اقول هذا بعينه ما ذكره السيد في الحاشية الاخرى وليت شعري علام ذهب المحشي عن الواضح الى الخفي محي الدين
اي باعتبار انها معروضة والا فالمعروض من حيث هو اي بدون كونه معروضا موجود في الخارج محي الدين

الكلية لا وجود لها في الخارج من حيث انها كلية حتى تنظر
في حصولها هل هو على سبيل التعاقب او الاجتماع ووجودها
في الذهن لا يجب ان يكون على سبيل التعاقب فليس التضاد بينهما
بمتحقق فافهم قوله معنى كلامه قدس سره ان التضاد والتعاقب في الموضوع
انما يعرض للطبايع باعتبار وجودها العيني ولا
يعرض لها باعتبار وجودها الظلي ولا يلزم من عروضها لها
بالاعتبار الاول عروضها لها بالاعتبار الثاني وهذا هو
ما ذكره هذا القائل بادنى تغيير في العبارة والتقرير فتامل
ثم لا يخفى ان ما ذكره انما هو على راي من يقول بحصول الاشياء
انفسها في الذهن قدس سره لا اضافة في ان المدعى ان الاشياء
اول ما مر من دليل الوجود الذهني لو تم لدل على ان الاشياء
التي ليس لها وجود في الخارج وجود في الاذهان فما ذكره قدس سره
محمول على ان المنسوب اليه هي الماهيات المعقولة لا اشباحها

المخالفة لها في الحقيقة ثم لا يخفى ان حمل كلام المصنف والشارح على

مذهب التحقيق ممكن فان قوله ادراك الحرارة عبارة عن حصول

صورتها في الذهن معناه ان ادراك الحرارة ليس عبارة عن حصول

عينها اي حصولها باعتبار الوجود العيني كما اشار اليه قدس سره

حيث قال في هذه الحاشية قلنا حصول عين الحرارة والبرودة

يقتضي ذلك اي حصولهما في محل موجودتين بوجوديهما الاصيل والقا

بحصول ماهيات الاشياء حالة في الذهن بوجودها العيني واما لفظ

المثال في الشرح فما ذكره في الحاشية المصنف بقوله

اذ جمهور القوم فلو دلالة في كلام الشارح على القول بالشبح

على ما هو المشهور قيل اقول وفيما اورده على الجواب نظر اذ ليس

المفروض ان الموجود في الذهن ليس ماهية الحرارة بل شبحها والموجود

في العين ماهيتها حتى يلزم ان لا يكون المنسوب الى الوجود بل

ذهنيا فتدبر بل المفروض على ما ذكره انه هو الموجود في

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kı Fatih
Ye..
Eski Kayıt No 3190